HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

Liberalism and the Limits of Justice

人文与社会译丛

自由主义与正义的局限

Michael J. Sandel

[美国] 迈克尔·J．桑德尔 著　万俊人等 译

译林出版社

刘东 主编　彭刚 副主编

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

自由主义与正义的局限

[美国] 迈克尔·J.桑德尔 著　万俊人等 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

自由主义与正义的局限／（美）桑德尔（Sandel,M.J.）著；万俊人等译.-南京:译林出版社,2001.4
（人文与社会译丛／刘东主编）
书名原文：Liberalism and the Limits of Justice
ISBN 7-80657-213-9

Ⅰ.自… Ⅱ.①桑… ②万… Ⅲ.自由主义-研究
Ⅳ.D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2001）第 17965 号

书　　名　自由主义与正义的局限
作　　者　[美国]迈克尔·J.桑德尔著
译　　者　万俊人　唐文明　张之锋　殷　迈
责任编辑　府建明
原文出版　Cambridge University Press, 1998
出版发行　译林出版社
E-mail　yilin@public1.ptt.js.cn
U R L　http://www.yilin.com
地　　址　南京湖南路47号(邮编 210009)
照　　排　译林出版社照排中心
印　　刷　江苏新华印刷厂
开　　本　850×1168 毫米　1/32
印　　张　10
插　　页　2
字　　数　225 千
版　　次　2001 年 4 月第 1 版　2001 年 4 月第 1 次印刷
印　　数　1—5000 册
书　　号　ISBN　7-80657-213-9/I·189
定　　价　15.00 元
译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

主编的话

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁唯是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩论的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想像，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

刘东　1999年6月于京郊溪翁庄

献给我的父母！

第二版前言:共同体主义的局限

自本书问世以来,政治哲学的景象已发生诸多改变。20世纪80和90年代有关被人们现今称作"自由主义—共同体主义"之争的书籍和文章犹如雪片似的涌现。与此同时,约翰·罗尔斯——其奠基性著作《正义论》成为我评论的首要焦点——以多种重要方式,重塑了他的理论。在本书第二版新增的最后一章里,我考察了罗尔斯在其近著中提出的经过修正的自由主义观点。在这篇前言中,我想表明对"共同体主义"这一标签的某种不安,这一标签已被贴到我在《自由主义与正义的局限》(以下简称《局限》)一书中提出的观点上。

共同体主义错在哪里

《局限》一书与其他同时代的自由主义政治理论之批评者(最著名的有阿拉斯戴尔·麦金太尔[①]、查尔斯·泰勒[②]和迈克·沃

---

① 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追求美德》(圣玛丽:圣玛丽大学出版社,1981年)。

② 查尔斯·泰勒:《哲学论文》第一卷《人类主体与语言》、第二卷《哲学与人学》(剑桥:剑桥大学出版社,1985年);泰勒:《自我之源——现代认同的塑造》(麻省:哈佛大学出版社,1989年)

兹尔[1])的著作一起,渐渐被确认为是对具有权利取向的自由主义的"共同体主义"批评。由于我的部分论证是,当代自由主义对共同体提出的解释不充分,"共同体主义"这一术语在某种程度上还是合适的。然而,在许多方面,这一标签却会引起误解。最近几年在各种政治哲学间爆发的这场"自由主义—共同体主义"之争,表明了问题讨论的范围,而我并不总是认为我本人站在共同体主义一边。

这场争论有时表现为这样两类人之间的论战:一些人重视个人自由(权)的价值,而另一些人则认为,共同体的价值或大多数人的意志永远应该占压倒地位;或者,表现为另外两部分人之间的论战:一部分人相信普遍人权,另一部分人则坚持认为,不存在任何批评或判断不同文化和传统之价值的方式。如果"共同体主义"只是绝大多数主义的另一种名称,或者,如果它只是下述理念——即认为,权利应该依赖于在任何既定时间和既定共同体中占先定支配地位的那些价值,那这并不是我要捍卫的一种观点。

罗尔斯的自由主义与我在《局限》一书中所提出的观点之间的争执关键,不是权利是否重要,而是权利是否能够用一种不以任何特殊善生活观念为前提条件的方式得到确认和证明。争论不在于是个体的要求更重要,还是共同体的要求更重要,而在于支配社会基本结构的正义原则,是否能够对该社会公民所信奉的相互竞争的道德确信和宗教确信保持中立。易言之,根本的问题是,权利是否优先于善。

对罗尔斯来说,如同对康德一样,权利对于善的优先性基于

---

① 迈克·沃兹尔:《正义的领域——为多元论与民主一辩》(纽约:基础图书出版社,1983年)。

两种主张，而将这两种主张区分开来是重要的。第一种主张是，某些个体权利如此重要，以至于哪怕是普遍福利也不能僭越之。第二种主张是，具体规定我们权利的正义原则，并不取决于它们凭借任何特殊善生活观念所获得的证明；或者按罗尔斯最近所说的，凭借任何"完备性"道德观念或宗教观念所获得的证明。《局限》试图对之提出挑战的，恰恰是第二种主张，即权利优先于善的主张，而不是第一种主张。

正义是与善相关的，而不是独立于善之外的。这一观念把《局限》一书与其他人的作品联系起来，这些人被公认为是自由主义的"共同体主义批判者"。但是，认为正义与善相关的主张有两个版本，而只有其中一个版本才是通常意义上的"共同体主义的"观点。困扰自由主义—共同体主义之争的大部分混乱，正源于人们未能区分这两个版本。

把正义与善观念联系起来的一种方式主张，正义原则应从特殊共同体或传统中人们共同信奉或广泛分享的那些价值中汲取其道德力量。这种把正义与善联系起来的方式，在下述意义上是共同体主义的，即共同体的价值规定着何为正义、何为不正义。按照这种观点，承认一种权利取决于向人们表明，这种权利隐含在传统或共同体的共享理解之中。当然，人们对于一种特殊传统的共享理解实际支持什么样的权利，可能存在分歧，社会批评者和政治改革者可以用各种挑战现实中盛行的实践之方式，来解释各种传统。但是这些论证总是采取唤起共同体自我回忆的形式，采取诉求于隐含在一种共同谋划或传统中却又尚未实现的理想之形式。

把正义与善观念联系起来的第二种方式主张，正义原则及其证明取决于它们所服务的那些目的的道德价值或内在善。依此观点，承认一种权利取决于向人们表明，它能为某种重要的人

类善增光添彩，或使之发展。这种善是否偶然得到人们的珍重，或是否隐含在该共同体的传统之中，可能不是决定性的。因此，第二种将正义与善联系起来的方式，严格地说并不是共同体主义的。由于它使权利依赖于权利所促进的那些目的或意图的道德重要性，因此最好是把它描述为目的论的，或者（用当代哲学的术语来说）是完美主义者的。亚里士多德的政治理论便是一个例子：在我们能够规定人们的权利或研究"理想宪法的本性"之前，他写道："我们有必要首先决定最称心如意的生活方式。只要这一点还模糊不清，理想宪法的本性也必定晦暗不明。"[①]

在两种把正义与善联系起来的方式中，第一种方式是不充分的。某些实践是由一特殊共同体的诸种传统所裁定的，单纯是这一事实还不足以使这些实践成为正义的。使这种习惯性创造物成为正义，也就是剥夺其批判性品格，即令人们允许存在对相关传统所要求的各种互相竞争性解释也是如此。关于正义和权利的论证具有一个不可避免的判断性质。那些认为权利问题应该对各种实质性的道德学说和宗教学说保持中立的自由主义者，与那些认为权利应该基于普遍盛行的社会价值的共同体主义者，都犯了一个相似的错误：两者都试图回避对该权利所促进的目的内容作出判断。但是，这些并不是仅有的选择。第三种可能性——依我所见，也是更为可信的可能性是，权利及其证明依赖于它们所服务的那些目的的道德重要性。

---

① 厄勒斯特·巴克尔编译：《亚里士多德的政治学》，1323a14（伦敦：牛津大学出版社，1958 年），第 279 页。

宗教自由的权利

让我们考量一下宗教自由问题。为什么自由的宗教活动应享受特殊的宪法保护？自由主义者可能会回答说，宗教自由之所以重要，普遍的个体自由之所以重要，均出于相同的理由：使人们可以自由地过自主的生活，自由地选择和追求他们自己的价值。按照这一观点，为了尊重作为自由而独立之自我的个人，让他们能够选择自己的宗教信仰，政府应维护宗教自由。严格地说，尊重自由的吁求并不是尊重宗教，而是尊重有宗教的自我，或者说，是对包含于自由地选择其宗教的能力。按照自由主义的观点，宗教信仰之所以值得尊重，并不是凭借其内容，相反是凭借它是“自由与自愿选择的产物。”[①]

这种捍卫宗教自由的方式将权利置于善之前；它试图在不对人们的信仰内容作出判断的情况下，或者在不对宗教本身的道德重要性作出判断的情况下，来确保宗教自由的权利。但是，最好还是不要把宗教自由的权利理解为更一般的个体自律权利的特殊情形。如果把宗教自由的权利与选择自己价值的一般权利同化起来，就误解了宗教信仰的本性，使受特殊宪法保护的宗教自由活动得不到清楚的解释。若将所有宗教信仰都解释为人们选择的产物，就无法理解宗教在这些人的生活中所起的作用，对于他们来说，遵守宗教义务乃是一种构成性目的，对于他们的善来说，这一点具有根本意义，也为他们的认同所不可或缺。一些人可能会把他们的宗教信仰看作是选择问题，而另一些人却

---

① 此一短语出自《华莱士案宗·贾弗里卷》，美国版，第 472 卷，第 38、52—53 页(1985 年)：“值得尊重的宗教信仰乃自由的产物和经由信念所作出的意志选择。”

不这样看。使宗教信仰值得尊重的不是其获取方式——它的选择、启示、说服或习惯——而是它在一种善生活中的地位,或者是它所促进的品质;或者(从一种政治的观点来看)是其培养那些造就好公民之习惯性气质的倾向。

把宗教信仰与某一独立自我可能选择的各种各样的利益和目的放在同等地位,将使我们难以把良心的要求与纯粹的偏好区分开来。一旦失却这一区分,要求国家给那些强加于自由宗教活动以负担的法律提供特别证明的权利,就必定只能是"一种忽视各种可普遍应用法律的私人权利。"[①] 如果一位正统基督徒同意有权利在空军健康体检中头戴犹太男子祈告时所戴的小圆顶帽,那么,对那些要穿戴其它为军装着装法规所限制的头饰的服役者又当如何?[②] 如果正宗美国人有权利在圣餐上使用含麻醉品的食物,那么,对那些出于娱乐目的而触犯国家禁毒法的人又能说些什么呢?[③] 如果遵守安息日的人同意有权按照他们的作息时间来安排他们的工作日,难道那些想要去观看橄榄球赛的人,就没有同样的权利去安排他们的工休日吗?[④]

把宗教自由同化为普遍自由,反映了自由主义对中立性的渴望。但这种普遍化倾向并不能永远为宗教自由服务。它把个人偏好与履行义务混为一谈,因而也忽略了宗教自由对受意识约束的自我之困境的特别关切。义务要求这些自我,告诉他们不能选择放弃,甚至于面对有可能产生冲突的各种公民义务,也

① 这一短语取自《雇佣案宗·史密斯卷》,美国版,第494卷,第872、886号(1990年)。

② 见《戈德曼案宗·温伯格卷》,美国版,第475卷、第503号(1986年)。

③ 见《雇佣案宗·史密斯卷》,美国版,第494卷、第872号(1990)。

④ 见《童顿案宗·科尔德有限公司卷》,美国版,第474卷、第703号(1985年)。

不能放弃。

但人们会问，为什么国家应该对受意识约束的自我给予特别尊重？部分理由是，对于政府来说，给它的公民之自我限定施加关键性的实践负担，将会比剥夺他们较不重要的利益（这些利益对于他们生活意义的谋划来说，不太关键），会给他们造成更深的挫伤。但是，负担本身并不是特别尊重的充分基础。谋划和承诺的界定范围，可以包括从令人钦佩的和英雄般的谋划与承诺到狂迷般和魔力般的谋划与承诺。确定自我的境况可以展示出团结和品格的深度，也可以展示出偏见和心灵的狭隘。

给宗教自由活动提供特别保护，是以宗教信仰——作为一特殊社会中的特殊实践——产生值得荣耀欣赏的存在与行动的方式为先决条件的；或者因为这些存在与行动的方式本身令人钦佩；或者，因为它们滋养了造就好公民的品质。除非人们有理由认为，宗教的信仰和实践在道德上有益于令人羡慕的生活方式，否则，宗教自由的权利就会受到削弱。当然，实用主义的考量仍可保留；确立宗教自由仍将可能被证明为是一种避免公民争斗的方式，而当教会与国家过于亲密地搅和在一起时，就可能导致这种公民争斗的结果。但是，对宗教自由之权利的道德证明，不可避免地包含判断；权利问题无法完全与有关权利所保护的实践之道德价值的实质性判断分离开来。

言论自由的权利

权利与权利所保护的善之间的联系，也可以通过新近有关言论自由与恶语伤人的争论得到清晰的说明。新纳粹分子该不该有权在伊利诺依州的斯科基游行？这个地区可是一个有大量

大屠杀的幸存者的共同体[①]。是否应该允许那些主张白种人占统治地位的群体，去散布他们的种族主义观点呢？[②] 自由主义者认为，政府必须对其公民所信奉的各种意见保持中立。政府可以规导言论的时间、地点和方式——它可以禁止半夜喧哗和冷嘲热讽——但它不能规导言论的内容。要禁止的是那种给别人强加某些价值、因而不尊重每个公民选择和表达他或她自己意见的无礼的或不受欢迎的言论。

与其他观点一致，自由主义者也可以限制那种可能引起重大伤害的言论——比如说，引起暴力的言论。但是恶语中伤的言论中，什么算作伤害，则受自由主义个人观念的限制。根据这一观念，我的尊严不在于我所习惯的社会角色，相反，在于我选择我的角色和自我认同的能力。但这意味着，我的尊严永远不可能受以一种直接针对我所认同的群体之侮辱的伤害。任何恶语中伤的言论都不可能构成伤害本身，因为按自由主义的观点来看，最高的尊重是自我独立于其目的和依附之外的自尊。因为不受约束的自我即自尊的根据先于任何特殊的联系和依附，所以超出一种对"我的人格"的侮辱之外。因此，自由主义者可

能会反对限制恶语伤人的言论，除非它可能造成某种实际的身体伤害——即，某种超出言论本身之外的伤害。

共同体主义者可能会回答，自由主义的伤害观念过于狭隘。对于那些把自己理解为受其所属的种性群体或宗教群体限定的人们来说，对其群体的侮辱会引起他们的切肤之痛。对于大屠杀的幸存者来说，新纳粹的游行旨在引起恐怖和不可言说的恐

---

① 见《科林斯案·史密斯卷》，第447卷，补充卷676号(1978年)；第578卷续卷第二卷，第1198号(1978年)。

② 见《标哈纳伊斯案宗·伊利诺依卷》，美国版，第343卷，第250号(1952年)。

怖记忆，这种恐怖及其记忆，在他们的认同和生活深处刺痛着他们的心。

但是，承认恶语能够伤人并不能导出言论应该受到限制。必须权衡这类言论所引起的伤害与坚持言论自由之善的轻重大小。对待言论一如对待宗教一样，仅仅诉诸于构成深厚自我的要求是不够的。重要的是，要弄清言论在与言论可能破坏或冒犯的已确定的认同之道德特性的相互联系中，它所具有的道德重要性。如果斯科基能够挡开纳粹分子的游行，为什么南方各种族隔离主义共同体就不能挡开本世纪50年代和60年代的民权游行？南方的种族隔离主义者们并不想让马丁·路德·金爵士在他们的共同体内游行，一如斯科基的居民们不想让新纳粹分子在他们共同体中游行示威一样。就像大屠杀中的幸存者一样，种族隔离主义分子可能会要求成为构成深厚的自我，并沉溺于可能会受到游行者及其宣传深深触犯的共同记忆。

有没有一种区分这两种情形的原则性方式？对于那些坚持要对言论内容保持中立的自由主义者来说，和对于那些按照共同体普遍流行的价值来界定权利的共同体主义者来说，答案必定都是"否"。自由主义者在这两种情形中都将坚持自由言论，而共同体主义者则可能不顾自由言论。但是，以同样的方式决定这两种情形的需要，表现了自由主义与共同体主义所共享的非判断冲动的笨拙。

区分这两种情形的明显根据是，新纳粹分子想促动种族灭绝和种族憎恨，而马丁·路德·金爵士则想为黑人寻求权利。在对其完整性受到关切的共同体之道德价值的看法上，也存在一种差别。大屠杀中的幸存者们所共享的记忆，应该得到一种道德尊重，而种族隔离主义却不应得到道德尊重。诸如此案的道德歧视与人类的常识相一致，但与那种主张权利优于善的自由主义观

 点和那种认为权利只依赖于共同价值的共同体主义观点相左。

如果说,言论自由权利的证明,依赖于一种关于与言论所蕴涵的危险相联系的言论之重要性的实质性道德判断,我们也不能由此推出,在每一个特殊案例中,法官都应该尝试对言论的优点作出他们的估价。而在各种涉及宗教自由的案例中,法官也应去评价宗教实践的道德重要性。依照任何一种权利理论来看,某些普遍性规则和学说都能给法官留有余地,使他们在面对眼前的每一个案例时,需要重复运用那些最初的规则。但有时,在一些复杂的案例中,法官们若不直接求助于那些首先证明权利之正当合理性的道德目的,就无法运用这些规则。

弗兰克·约翰逊法官在1965年的案例中发表意见,允许了马丁·路德·金从塞尔玛到蒙特戈麦里的历史性游行,这是一个令人瞩目的例子。阿拉巴马的行政长官乔治·华莱士试图阻止这场游行。约翰逊法官承认,各州有权利规定其公路的使用规则,而大众沿着公路游行已经达到"宪法所允许的极限"。尽管如此,他还是命令该州允许这次游行。根据是,该游行的原因是正义的,属于"沿公路举行和平集会、示威和游行的权利范围"。他写道:"应该与人们抗议和请愿反对的那种邪恶相称。在此案例中,邪恶是巨大的。对以游行示威来反对这些邪恶的权利范围,应该作出相应的规定。"①

约翰逊法官的决定在内容上不是中立的;它不会帮助斯科基的纳粹分子。但它恰当地说明了自由主义的权利探究路径,与那种认为权利依赖于对权利所发展之目的的实质性道德判断的探究路径之间的差异。

麻省,剑桥,1997年12月

① 《威廉姆士案宗·华莱士卷》第240卷,补充卷第100、108、106号(1965年)。

致　谢

我于70年代后期在牛津开始本书的写作。对于政治哲学 XVII 研究来说，那是一个激动人心的时代，在波利奥尔学院尤其如此。我感谢我的老师和朋友！他们在那些年及尔后对我在那里的写作教诲良多。我首先应感谢威廉姆·孔诺里、里查德·法伦、唐纳尔德·赫尔左格、斯特文·卢卡斯、大卫·米勒、阿兰·蒙特菲尔、朱迪·施克勒和查尔斯·泰勒，他们都阅读过本书的初稿并提出了有价值的评论和批评。他们的建议皆为金玉良言，但所存留的缺陷却与他们的建议无关。然而，他们的某些建议也使问题显得些微复杂了一些。我在国外的同代人中，罗纳尔德·本勒、里查德·法伦和斯科特·马特森给予了我特别的关怀。与他们一道讨论和旅行，助我形成了这些思想，使我与他们建立了最珍贵的知识性的同志关系。我最深切地感激我的一些老师，他们的影响绝大多数都充分呈现在本书之中：罗纳尔德·德沃金的论证需要有一种比我那时候所能提供的更好的回答；查尔斯·泰勒拓宽了英美[政治哲学]的视域，教我懂得了亚里士多德与黑格尔的相关性；尤其是阿兰·蒙特菲尔，他使哲学成为我无法逃脱的事业，并在六年前就将我引上了这条道路。

在为本书第二版准备材料的过程中，我感谢一些批评者和朋友（有时候，批评者同时也是朋友）！他们对本书第一版所提出的论证作出了回应。我想特别感谢约翰·罗尔斯！他对自由

主义政治哲学强有力的陈述，深深地激发了本书的创作。在那些年里及以后，我有幸了解到，他是一位友善而宽厚的同事。

目　录

导论：自由主义与正义的首要性

这是一篇关于自由主义的论文。我所关注的自由主义是一种在现今道德哲学、法哲学和政治哲学中占有突出地位的自由主义版本：在这种自由主义中，正义、公平和个人权利的概念占有一种核心地位，而其哲学基础在很大程度上则得益于康德。作为一种断言权利优先于善、并与功利主义概念相对立而加以典型定义的伦理，我所了解的这种自由主义最好应描述为“道义论的自由主义”，对于我认为熟悉这一学说的人们来说，这似乎是一个可怕的名称。

“道义论的自由主义”首先是一种关于正义的理论，尤其是一种关于正义在诸道德理想和政治理想中具有首要性的理论。我们可以将其核心陈述如下：社会由多元个人组成，每一个人都有他自己的目的、利益和善观念，当社会为那些本身不预设任何特殊善观念的原则所支配时，它就能得到最好的安排；证明这些规导性原则之正当合理性的，首先不是因为它们能使社会福利最大化，或者是能够促进善，相反，是因为它们符合权利（正当）概念，权利是一个既定的优先于和独立于善的道德范畴*。

这就是康德的自由主义，亦是许多当代道德哲学和政治哲学所主张的自由主义，也正是我想对之提出挑战的自由主义。

---

* 书中黑体字均是译者为强调其意义所加，以下同例，不再一一注明。

为反驳正义的首要性，我将论证正义的诸种局限，个中深意在于，这些局限亦是自由主义的局限。我所谓的局限不是实践上的，而是概念上的。我的要意并不是说，无论正义的原则多么高尚，它永远都不可能充分付诸实践，相反，我是指这些局限存在于正义理想本身。对于一个为自由主义允诺所激励的社会来说，问题决不单单是正义总难完全实现，而是这一洞察存在缺陷，这一渴望并不完善。但是，在探究这些局限之前，我们必须更清楚地了解正义的首要性所诉求的是什么。

自由主义的基础：康德与密尔

我们可以从两个不同却又相关的方面来理解正义的首要性。其一是直接的道德意义。正义的首要性主张，正义之所以是首要的，在于正义的要求超过其他道德利益和政治利益，无论这些利益可能有多么迫切。依此观点，正义就不仅仅是诸种价值中的一种价值，可以随情况的变化来加以权衡和考量，而是所有社会美德中的最高美德，是一种在其他社会美德能够提出其要求之前所必须满足的美德要求。如果世界的幸福只能通过不正义的手段来促进，那么有可能以适当方式普遍推行的就不是幸福，而是正义。而且，当某个体权利发生正义问题时，即使是普遍福利也不能僭越这些权利。

但是，单单在其道德意义上，正义的首要性很难将这种自由主义与其他为人熟知的自由主义变种区别开来。许多自由主义思想家都在强调正义的重要性，并坚持个体权利的神圣不可侵犯。约翰·斯图沃特·密尔把正义叫做“所有道德的主要部分，和不可比较的最神圣、最有约束力的部分”（1863 年，第 465 页），洛克认为，人的天赋权利比任何联邦所能僭越的权利都要强大

(1690 年)。但这些都不是我们在此所关注的更深意义上的道义论自由主义所要讲的。因为这种充分道义论伦理不仅有关道德,而且有关道德的基础,它所关注的不只是道德法则的重要性,而且还有其引申意味,康德将之称为道德法则的"决定性根据"(1788 年)。

按照充分道义论的观点,正义的首要性所描述的不仅是一种道德优先性,而且也是一种证明的特权形式;权利(正当)优先于善,不仅是指其要求在先,而且在于其原则是独立推导出来的。这就意味着,与其他实践戒律不同,正义的原则是以一种并不依赖于任何特殊善观点的方式而得到辩护的。相反,权利还因其独立的特性约束着善并设定着善的界限。"善恶概念不是先于道德法则而定义的,如果先于道德法则,那么,前者似乎就必定具有基础地位;相反,善恶概念必须在道德法则之后并通过道德法则来定义"(康德,1788 年,第 65 页)。

这样一来,从道德基础的立场来看,正义的首要性就等于说,道德法则的美德并不在于它促进某个假定为善的目标或目的这一事实。相反,它本身就是一个目的,且先于其他目的并对其他目的具有规导作用。康德将第二层次即首要性的基础意义与第一层次即下述道德意义区分开来: 3

> 通过两种或更多以理性相互联系的事情之间的首要性,我理解了某一种事情的特权,正是凭这种特权,它才成为与其他事情的结合中首要的决定根据,在一种较为狭隘的实践意义上,只要别的利益服从于它而它本身不屈从任何别的利益,它就是指一种利益特权。(康德,1788 年,第 124 页)

按照道义论的两种不同意义也可以引出这一对照。在其道德意义上，道义论反对**效果论**；它将第一层次的伦理描述为包含着某些绝对义务和绝对禁令的伦理，这些义务和禁令无限制地优先于其他道德关切和实践关切。在其基础意义上说，道义论反对**目的论**；它认为，一种用以推导第一原则的证明形式，不以任何终极人类意图或目的为先决前提，也不以任何决定性的人类善观念为先决前提。

关于道义论的这两条线索，人们无疑更熟悉其第一条线索。许多自由主义者，不仅仅是道义论的自由主义者，都特别重视正义和个体权利。这就提出了道义论的两个方面如何联系的问题。如果不求助于第二种形式的自由主义，第一种形式的自由主义能够得到辩护吗？作为一种回答，密尔认为可以，并论证了将两者分离开来的可能性和必然性。

密尔认为，拥有一种权利，即是"拥有某种社会应当保护我所拥有的某种东西"（1863 年，第 459 页）。社会的职责是如此重大，以至于我的要求"具有绝对性、明显的无限性和与任何其他考虑不可相提并论的品格，它构成了正当[权利]与不正当之感和通常的权宜与失策之感的分别"（1863 年，第 460 页）。但是，如果人们问，为什么社会必须履行这种职责，则答案是，这"只不过是出于普遍功利的原理"（1863 年，第 459 页）。正义之所以被适宜地看作是"所有道德的主要部分，而且是不可比较的最神圣和最有约束力的部分"，不是出于抽象的权利，而仅仅是因为正义的要求"在社会功利的范围内处于高于其他要求、因而也比其他要求更具重要职责性的地位"（1863 年，第 465、469 页）。

4　恰当的陈述是，我放弃可能从抽象权利理念中推导出来的

> 任何便宜，将之视为独立于功利之外的东西。我把功利看作是对所有伦理问题的终极诉求；但是，它必须是一种最广泛意义上的功利，具有作为一个进步存在的人之长久利益的根据。（密尔，1849 年，第 485 页）

正义和权利之压倒一切的重要性，使它们成为比其他要求"更为绝对和急迫的要求"，但使它们变得重要的首先是它们有利于社会功利和它们的终极根据。"所有行动都出于某种目的，而行动的规则——人们似乎很自然地设想——之整体品格和色彩必定由这些行动所服从的目的来决定。"（密尔，1863 年，第 402 页）按照功利主义的观点，正义原则与所有其他道德原则一样，都是从幸福的目的中取得其品格和色彩的。因为，"目的问题……是关于什么是可欲之物的问题"，而幸福是可欲的，事实上，"惟可欲之物才能成为目的"，因为"人们实际上的确渴望幸福"（密尔，1863 年，第 438 页）。在此，密尔自由主义的目的论基础和心理学假设已是一目了然。

与之相反，在康德看来，道义论的两个方面密切相联，他的伦理学和形而上学都强烈地反对将这两方面分离开来的可能性。与密尔的（同时也与现代"规则功利主义者"的）观点相反，康德的观点至少提出了两个强有力的反驳。其一，功利主义的基础并不可靠；其二，不可靠的基础可能是强制性的和不公平的，而这正是正义的关键所在。

功利主义的不可靠在于，任何纯粹的经验基础，无论是功利主义的还是其他的，都不能绝对确保正义的首要性和个体权利的神圣不可侵犯性。一种必须以某些欲望和倾向为前提条件的原则，只能比这些欲望本身更受条件限制。但是，我们的欲望和满足这些欲望的手段是会随时发生改变的，无论是在个人之间，

还是就单个的个人而言都是如此。而且,任何依赖于欲望的原则也同样是偶然性的。因此"一切预先以欲望能力的对象(物质的)作为意志之决定性根据的实践原则,都无一例外是经验的,而且都无法提供任何实践法则(康德,1788 年,第 19 页)。只要功利——甚至是"最广泛意义上的功利"——是决定性的根据,原则上,普遍福利就必定僭越正义,而不是确保正义。

5 实际上密尔也承认这一点,但他也可能会反问,正义是否就应该享有这种无条件的特权?他承认,功利主义的解释并未使正义绝对优先,因为可以存在某些特殊情况,"在这些情况下,某种其他的社会义务也是如此的重要,以至于可能压倒任何一种普遍的正义标准"(密尔,1863 年,第 469 页)。但是,由于有这一限制,假如人类的幸福得到发展,什么样的根据才能更完善地确认正义的首要性呢?①

康德的回答可能是,即使有所例外,也必须拒绝用人类幸福的名义,因为不能绝对确认正义的首要性,将导致不公平和强制。即便幸福的欲望为人们普遍分享,它也不能作为道德法则的基础。不同的个人仍然可能会对幸福何在这一问题产生观念上的分歧,并将其特殊观念作为规导性的观念而强加于其他人,这至少会否认某些人具有发展他们自己的幸福观念的自由。它还会创造这样一个社会,在该社会里,一些人受到另一些人的价值观念的强制,而不是每一个人的需要与所有人的目的相和谐

① 密尔继续申辩道,正义正是功利所要求的。当普遍的正义标准被过分强调时,"我们通常都认为,不是正义必须给其他道德原则让位,而是说,按照其他的原则来推理,在日常情形中是为正义的东西,在此一特殊情形中恰恰不是正义的。通过这种有用的语言调适,人们归结于正义的不可取消的品格就得到了确保,而我们也就不至于非得坚持认为可能存在某种值得赞扬的非正义不可"(密尔,1863 年,第 469 页)。

一致。"人们对经验性的幸福目的及其幸福所在都有着各种不同的观点,所以,只要涉及到幸福,他们的意志就不可能服从任何共同的原则,因之也不可能服从任何与每一个人的自由和谐一致的外在法则。"(康德,1793 年,第 73—74 页)

依康德所见,权利(正当)的优先性"完全是从人类相互的外在关系的自由概念中推导出来的,它和所有人与生俱来的目的(即获取幸福的目的)或人们所承认的实现这一目的的手段没有任何关系"(1793 年,第 73 页)。正因为如此,它必定有一个优先于一切经验目的的基础。即使是建立在某种为所有成员分享的共同目的之基础上的联合体,也不具备这样的基础。惟有"把自身作为一个目的,人们全都分享这一目的,因而在人类一切外在关系中,它都是一种绝对而首要的义务"的联合体,才能确保正义,避免用其他确信来强制某些人。也惟有在这样的联合体中,任何人都不能"迫使我按照他关于他人福利的观念去获取幸福"(康德,1793 年,第 73—74 页)。只有在我受那些不以任何特殊目的为前提条件的原则的支配时,我才能自由地追求我自己的目的,这些目的与所有人类相似的自由是一致的。 6

按照康德的观点,道义论伦理的这两条线索是交织在一起的。正义的道德优先性是由于其基础的优先性而成为可能的(和必然的)。正义不只是另外一种价值,因为它的原则是独立推导出来的。与其他的实践原则不同,道德法则并不是事先隐含在各种各样的偶然性利益和目的之中的;它不以任何特殊的善观念为前提条件。假定其基础先于所有纯粹的经验目的,那么正义就具有相对于善的优先特权并自己设置其界限。

但这样又提出了一个问题:正当的基础可能如何?如果它必定是一个优先于一切意图和目的的基础,甚至不受"人性的特殊环境"的限制(康德,1785 年,第 92 页),那么,人们到何处才

可能找到这样一个基础？假定道义论伦理的这些严格要求，道德法则几乎不需要一个基础，因为任何物质性的预先条件都可能削弱其优先性。“义务！”康德用他最令人感动的口吻追问道：“什么是你的价值之源？何处才能找到你高尚体面——它使你自豪地摈弃一切欲望的纠缠——的根基？”(1788 年，第 89 页)。

他的回答是，道德法则的基础在实践理性主体自身，而不在实践理性的客体，这种主体是一个能够拥有自律意志的主体。“作为一切行动标准之根据的东西必须是一种目的主体，即理性存在自身”，而非任何经验的目的(康德，1785 年，第 105 页)。除了“一切可能的目的主体自身”之外，任何东西都不能产生正当，因为只有这一主体同时也是一种自律意志的主体。惟有这一主体才能“提升人自身、使之成为意义世界的一部分”，并使他能够参与一种理想，一种完全独立于我们社会欲望和心理欲望之外的自由王国。并且也只有完全彻底的独立性才能给我们提供我们所需要的超凡脱俗——假如我们永远都能自由地选择我们自己的话，就能使我们不受那些偶然环境的限制。按照道义论的观点，首要的问题不是我们所选择的目的，而是我们选择这些目的的能力。而且这种能力先于它可能确认的任何特殊的目的，它存在于主体自身。“它无外乎人格，即摆脱自然机制束缚的自由和独立，它被看作是一种服从于特殊法则的能力(纯粹的实践法则是由其自身的理性所给定的)。”(1788 年，第 89 页)

这种既定的、先于并独立于其客体的主体概念，给道德法则提供了一个基础，与纯粹的经验基础不同，它既不期待目的论，也不期待心理学。以此方式，它有力地完成了这一道义论的想像。由于正当先于善，所以主体便先于其目的。对康德来说，这些相互平行的优先性澄清了“哲学家们曾经因为各种原因而在最高道德原则问题上所表现出的所有混乱。因为，他们为了使

意志的客体能够成为物质性的、并能成为一种法则的基础，而寻求一种意志的客体”。但这必定使他们的第一原则陷入他律。“与之相反，他们应该寻找一种法则，它能直接决定意志的优先性，只有这时，他们才能寻求到适合于意志的客体”（康德，1788年，第66页）。如果他们这样做的话，他们就可能区分实践理性的主体与客体，因而在任何特殊客体之外找到一种正当的基础。

如果对正义之首要性的这种认确是成功的，如果正当在我们业已区分的相互连结的道德意义和基础意义上确实先于善，那么，确认主体之首要性的某种观点也必定是成功的。这似乎是很清楚的。仍然需要作出解释的是，后一种确认是否能够得到辩护。我们怎么知道存在这样的主体？撇开了它所寻求的客体且先于它所寻求的客体，它又怎样才能是可以确认的呢？一旦人们回想起主体优先性的确认不是一种经验性的确认，这一问题就特别耐人寻味。果真如此，它就很难成为道义论伦理最为重要的东西了。

超验主体

康德对其主体概念作了两种论证——一种是认识论的，另一种是实践的。两种论证都是“超验的”论证形式，它们首先是从我们的经验之某些明显不可缺少的特征中寻找这些前提条件。认识论的论证探究自我认识的前提条件。它首先认为，除了通过观察或内省来认识自我之外，我无法认识一切。因为，当我内省时，所有我能够看到的都是我感觉的呈现；我只能把我自己作为经验的客体，作为这样或那样的欲望、倾向、目的、气质等等的承担者，才能认识自我。但这种自我认识必定是有局限的。因为它永远无法使我透过各种表象之流，看清它们究竟是属于

什么东西的表象。“只要人是通过内在的感受来了解他自己的，……他就无法宣称认识了他自身的他。”（康德，1785年，第119页）单单是内省，或者“内在感”，永远无法提供任何有关这些表象背后的知识，因为任何这样的呈现都可能很快消失在另一种表象之中。尽管如此，我们必须追寻某种更深刻的东西。“他必须超越由纯粹表象所造成的作为主体的他自己的品格，设想还会存在某种别的东西，它才是其主体品格的基础——即他的可以自在构成的自我”。（康德，1785年，第119页）

这种更深刻的东西便是主体自身，我们无法经验地认识他，而必须将之预先假设为我们认识一切的条件。主体是“处在背后”的某个东西，先于任何特殊的经验，将我们多种多样的知觉统一起来，并使它们结合成为一种单一的意识。它提供统一的原则，如果没有这种统一原则，我们的自我知觉就不过是一串不连贯的和不断改变着的表象之流，是不属于任何人的知觉。而且，如果说我们无法从经验上把握这种原则，我们也必须推测其有效性——假如我们想使自我认识成为有意义的话。

> 因此，那种认为表象已经通过直觉给予一个人所有表象都属于我的思想，与那种认为我将它们统一在一种自我意识之中，或者认为我至少能够将它们统一起来的思想是相等的；尽管这种思想本身并不是对表象综合的意识，它也以这种综合的可能性为先决条件。易言之，只有在我能够在一种意识中把握这些表象的多方面的情况下，我才能把它们叫做一种意识，才能说它们都是我的表象。因为否则的话，我就像我拥有我自己所意识到的多种表象一样，拥有一个五颜六色而又杂乱无据的自我。（康德，1787年，第154页）

我必须把我理解为一个主体，同时也把我理解为一个经验的客体，这一发现提示出设想支配我的行动之法则的两种不同方式。它因此把我们从认识论的论证引向一种更深刻的论证，也就是对主体之先在性的实践论证。作为经验的客体，我属于感性的世界；我的行动是被自然规律和各种因果规则所决定的，一如所有其他客体的运动是被自然法则和各种因果规则所决定的一样。相反，作为经验的主体，我身居一个理智的或超感性的世界；在这里，由于我独立于自然规律之外，我能够自律，能够按照我给自己确立的法则来行动。

惟有从第二种立场出发，我才能把我自己看作是自由的，“因为在感性世界，独立于因果决定之外（而且这正是理性必须由于归诸于它自身的特性）即是自由”（康德，1786 年：120 页）。如果我完全是一个经验的存在，我就不能够获得自由，因为每一种意志实践都可能受到对某一对象欲望的限制。所有选择都将是他律的选择，都受到对某种目的的追求的支配。我的意志就永远不能成为第一原因，而只能是某种先验原因的结果，成为此种或彼种冲动或欲望的工具。只要我把我们自己看作是自由的，我们就不能把我们自己看作是纯粹的经验存在。“当我们认为我们自己是自由时，我们就使我们自己成为理智世界的成员，并认识到意志的自律。”（康德，1785 年，第 121 页）所以，主体的概念先于并独立于经验，这正是道义论伦理所要求的，它不仅可能，而且不可或缺，是自我认识和自由之可能性的前提条件。

现在，我们可以更清楚地了解到，按照道义论伦理，确认正义的首要性的用意所在。按照康德的观点，正当（权利）的优先性既是道德上的，也是基础性的。其根据在于给定的主体先于其目的的概念，对于我们将我们自己理解为自由选择的和自律

的存在来说，这一主体概念是不可缺少的。当社会由这些不预设任何特殊善观念的原则来支配时，它就可以得到最好的安排，因为任何别的安排都不可能把个人作为能够选择的主体来尊重；它可能把个人本身作为客体而非主体来对待，或作为手段而非目的来对待。

道义论的主题在许多现代自由主义思想中得到了类似的表达。因此“由正义所确保的权利不服从社会利益的算计”（罗尔斯，1971 年，第 4 页），与之相反，它“将作为个体手中的王牌”（德沃金，1978 年，第 136 页），来反抗各种给整个社会强加某种特殊善观念的政策。“由于一个社会的公民在其观念上相互见异”，“如果政府偏向某一种观念而歧视别的观念——或者因为官员们相信某一种观念具有内在的优先性，或者因为某一种观念为较多的或较为强大的群体所持有”，政府就不能给予他们以平等的尊重（德沃金，1978 年，第 127 页）。与善相比较，正当（权利）与不当的概念“之所以具有一种独立的和压倒一切的特性，是因为它们确立了我们作为自由选择实体的基本地位”。比任何选择更为重要的是，人格的价值“是选择概念本身的前提条件和底质。而且这正是我们围绕着尊重个人所制定的各种规范不可能妥协的缘由所在，也是为什么相对于我们选择追求各种各样的目的来说，这些规范具有绝对性的原因所在”（弗莱德，1978 年，第 8—9、29 页）。

正是凭借其独立于日常心理学假设和目的论假设之外这一点，这种自由主义，至少是其当代版本，便认为自己可以避免各种传统的政治理论一直易于陷人的绝大部分争论，尤其是关于人性和善生活意义问题的争论。因此有人宣称：“自由主义不依赖于任何人格理论”（德沃金 1978 年，第 143 页），它的关键性假设不包含“任何特殊的人类动机理论”（罗尔斯，1971 年，第 129

页),"这样一种自由主义不关心"个体选择追求的生活方式(德沃金,1978 年,第 143 页),而且为了让人们接受自由主义,他们"不必对大量具有高度争议性的**大问题**采取一种立场"(艾克曼,1980 年,第 361 页)。

但是,假如有某些哲学和心理学的"大问题"紧随着道义论的自由主义,那也只是因为它将其争论搁置在其他地方。诚如我们业已看到的那样,这种自由主义避免依赖于任何特殊的人格理论,至少是传统意义上的人格理论,比如说,把一种决定性的本性、或是某些根本性的欲望和倾向归于人类,诸如自私性或社会性。它所关注的不是人类欲望的客体(对象),而是欲望的主体,以及这一主体是如何构成的。

因为正义是首要的,所以某些事情对于我们来说必定是真的。我们必定是某种形式的物类,必定以某种方式与人的环境相联系。尤其是,我们必定总是与我们的环境保持着某种距离,肯定会受到条件的限制,但我们的一部分永远都先于任何条件。只有用这种方式,我们才能把我们自己既看作是经验的主体,也看作是经验的客体,看作是行动主体,而不只是我们所追求的目的的手段。道义论自由主义设想,我们能够且的确也必须在这种意义上把我们自己理解为独立的。我将论证,我们并不能这样独立,而在这种自我影像的片面性中,我们倒是可以发现正义的种种局限。 11

那么,道义论的人格理论究竟错在何处?其缺陷是如何削弱正义之首要性的基础的?当我们发现正义的局限时,又会出现什么样的与之对立的美德呢?这就是本书所要回答的问题。为了分步陈述我的论证,首先考量人们可能对康德观点提出的其他两种挑战将是有益的。

社会学的反驳

第一种挑战可以称之为社会学的反驳，因为它是从强调社会条件对塑造个体价值和政治安排的深刻影响开始的。它宣称，自由主义之所以是错误的，是因为中立性不可能，而中立性之所以不可能，是因为哪怕我们尽可能地尝试，我们也永远无法摆脱我们条件的影响。因此一切政治秩序都具体化为某些价值；问题是，**谁**的价值可以普遍盛行？结果又是谁得谁失？道义论主体的那种夸张的独立性乃是一种自由主义的幻觉。它误解了人的根本的"社会"本性，误解了我们"始终"都是受条件限制的存在这一事实。没有任何例外，没有任何超越的主体能够处在社会或经验之外。我们每一时刻都处在我们的生成之中，都是一连串的欲望和倾向，没有什么能寄托于本体王国。主体的先在性只能意味着个体的先在性，因而偏向于个人主义的价值是自由主义传统的一贯作法。之所以惟有正义**看起来**才是首要的，是因为这种个人主义提出了典型的相互冲突的主张。因此正义的局限就在于它限制了培养那些合作性美德的可能性，诸如，利他主义，仁慈一类，这些美德能减弱冲突。但是，这些美德恰恰是建立在个人主义假设基础上的社会最难以生长繁荣的美德。简言之，一个由中立原则支配的社会之理想乃是自由主义的虚假允诺。它肯定个人主义的价值，却又标榜一种永远无法企及的中立性。

然而，这种社会学的反驳未能在各个方面估价这种道义论观点的力量。首先，它误解了这种自由主义所宣称的中立性。正当（权利）原则的中立性，并不是这些原则承认一切可能的价值和目的，相反，是指这些原则是以一种不依赖任何特殊价值或

12

目的的方式而推导出来的。当然,一旦正义原则被这样推导出来,它们就排除了某些特定的目的——假如它们与**任何东西都**能相容的话,它们就不可能是调节性的——但它只是排除那些不正义的目的,也就是说,只是那些不符合原则的目的,这些原则本身的有效性不依赖于任何特殊生活方式的有效性。它们的中立性所描述的是它们的基础,而非它们的效果。

但是,即便它们的效果也在许多重要方面比社会学的反驳所提出的更少受到限制。比如说,利他主义和仁慈就完全与这种自由主义相容,在其假设中,没有什么东西能够阻止这些美德的培养。主体的优先性并不是说我们为自我利益所支配,而只是说,无论我们拥有什么样的利益,这些利益都属于某个主体。从权利的立场出发,我可以自由地追求我自己的善或他人的善,只要我不行不义。而这一限制与利己主义或利他主义毫不相干,相反,却与保证他人同样的自由这一压倒一切的利益相关。合作性的美德与这种自由主义绝无牴牾。

最后,社会学的反驳是如何否定道义论的独立概念的?这一点尚不清楚。如果它的意思是想提出一种心理学的反驳,那么,它就无法通达道义论的观点,因为后者提出了一种认识论的主张。主体之独立性的意思并不是说,我作为一种心理学的事实,在任何时候都能够做到为克服我的偏见或超越我的确信所需要的那种分离,而是说,我的价值和目的并不界定我的身份,我必须把我自己看作是一种区别于我的价值和目的(无论它们可能是什么样的价值和目的)的自我的承担者。

另一方面,如果这种社会学的反驳是想挑战这种认识论的主张,那么,这种挑战的基础可能如何?却尚不清楚。当休谟把自我描述为“各种不同知觉的集合或堆积,它们以一种难以想像的速度相互汇集,并处在一种永恒的流动和运动之中”(1739

年,第252页)时,他也许是最接近描绘出完全受经验限制的自我之图像的人,正如这种社会学观点所要求的那样。但是,正如13康德后来所反驳的那样,“任何固定不变的自我都不可能在这种内在表象的流动中表现自身”。要使通过时间的自我之连续性有意义,我们必须假定某种统一性原则,它“先于所有经验,并使经验本身成为可能”(1781年,第136页)。的确,当休谟承认,他无法最终解释这些“将我们思想或意识中的连续出现的知觉统一起来的”原则时(1739年,第636页),他本人已经预见到了这种困难。尽管康德的超验主体可能存有疑问,这种社会学的反驳似乎也难以提出一种有效的批评。它必须预设的认识论很难让人更信服一些。

休谟面孔的道义论

第二种挑战提出了康德式主体所存在的一个更深刻的困难。与第一种挑战相同,它来自一种经验主义方向。但与第一种挑战不同的是,它试图捍卫道义论的自由主义而不是反对之。事实上,与其说这第二种挑战是对康德观点的反驳,还不如说是对康德观点的同情性重构。它拥护正当(权利)优先于善,甚至肯定自我优先于其目的。这一观点与康德的分歧是,它否认,在完全缺乏一种经验基础的情况下,惟有先验的和独立的自我才能成为超验的或本体的主体。这种“修正主义的”道义论抓住了大部分当代自由主义的精神,并在约翰·罗尔斯的著作中得到了最充分的表达。“为了发展一种可行的康德式正义观念”,他写到:“必须把康德学说的力量和内容与其超验唯心主义的背景分离开来”,并在“一种合乎理性的经验主义原理”的框架内予以重铸(罗尔斯,1977年,第165页)。

对罗尔斯来说,康德的观念模糊而独断,因为,一种抽象的未能具体化的主体如果不独断的话,又如何产生决定性的正义原则?或者说,这样一种主体的立法如何在各种情况下适用于实际的现象世界的人类?这是人们尚不清楚的。这种唯心主义的形而上学为了占尽其道德和政治先机,在超验性面前过于退让,因而只能以否认正义之人类境况为代价,通过设置一个本体世界,来为正义之首要性赢得一席之地。

所以,罗尔斯通过用一种美国化了的较少受到独断指责而又较适合于英美气质的形而上学来取代德国式的模糊性,将之作为他维护康德道义论学说的谋划。他的计划是,首先从假设性的选择境况("原初状态")中推导出第一原则,该原则具有产生一种决定性的适合于实际人类境况的结果。在这里,占主流地位的不是目的王国,而是日常的正义环境——借自休谟的概念。使正义得以产生的,不是一种无限退让的道德特征,而是一种现实而坚实地植根于人类环境之中的道德特征。如果说道义论是最后的结论,那么,它将是一种带有休谟面孔的道义论[1]。 14

> 正义论力图提出一种关于康德之目的王国观念、自律概念和绝对律令概念的自然的、程序性的解答。以此方式,康德学说的基础结构便与其形而上学环境分离开来,以便使它能够为人们更清楚地理解并相对免于反驳。(第 264 页)[2]

康德的形而上学是可以分离开来的"环境",还是康德与罗

---

① 我感谢马克·豪伯特给我提示了这一短语。

② 凡引自罗尔斯的《正义论》(牛津,1971 年版),均只在括弧内注明页码。

尔斯共同分享的道德和政治抱负之不可逃避的前提条件？——简言之，罗尔斯是否能够在没有形而上学困境的条件下建立自由主义政治学？——乃是罗尔斯的观念所提出的关键问题之一。本书以为，罗尔斯的尝试没有成功，他也无法从那些与康德之主体相联系的困难中，拯救道义论的自由主义。带有休谟面孔的道义论要么不再是道义论，要么在原初状态中重新创造它决意避免的那种非具体化的主体。正义不可能在道义论意义上成为首要的，因为我们无法始终一贯地把我们自己视为道义论伦理——无论是康德的还是罗尔斯的——要求我们成为的那种存在。但是，本书的旨趣更多的是关注这种自由主义，而非单纯的批评。因为罗尔斯具体安置道义论自我（恰当地说是重构自我）的尝试，使我们超越了道义论，进入了一种共同体的观念，这种共同体的观念标示出正义的局限，指出了自由主义理想的不完善性。

一、正义与道德主体

像康德一样，罗尔斯也是一位道义论的自由主义者。在他 15 的书(指《正义论》——译者注)中，道义论伦理被当作核心主张。而且，在关于《正义论》一书的大量批评文献中，很少见到对这一核心主张的直接讨论，这一点也可以表明，在我们这个时代的道德和政治假设中，道义论的地位是多么地稳固。这一状况并不涉及正义的诸多原则，而是关系到正义自身的地位。这一核心主张不仅是贯穿全书的要义，而且也是罗尔斯极力维护的核心信念。该主张宣称"正义是社会制度的第一美德"，是在评价社会基本结构和社会变化的整体倾向时惟一最为重要的考量。

> 正义是社会制度的第一美德，正如真理是思想体系的第一美德一样。一种理论，无论它多么精致、简洁，如果它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，如果法律和制度不正义，无论它们多么有效率、有条理，都必须加以改造或废除。……作为人类活动的首要美德，真理和正义是决不妥协的。(第 3—4 页)

> 我试图建立一种理论，以使我们能够理解和估价这些关于正义的首要性的情感。结果便是作为公平的正义：它阐明了这些意见，支持着它们的一般倾向。

(第 586 页)

我想要考察的正是正义的首要性这一主张。

正义的首要性与自我的优先性

正义的首要性是一个强有力的主张,其实存在的危险是我们可能对其胆大妄为(boldness)熟视无睹。只有理解它为何成为人们的直觉诉求却同时又为何充满迷惑和问题,我们才可以进一步考虑重建这一主张——着眼于其族类性(familiarity)和力量:正义不仅仅是作为偶然的因素被权衡和考虑的许多价值中最重要的一种价值,而且更是权衡和估量各种价值的**定律**(means)。正是在此意义上,正义作为"诸价值的价值"①,并不将自身看作是它所规划之诸多价值的同类物。当诸价值间的相互冲突与诸善观念间的相互竞争无法解决时,正义就是彼此赖以和解和调解的标准。正义本身相对于其他价值和善具有某种优先性。任何善观念都不可能驳倒正义要求,因为这些要求具有质的不同,其有效性是以一种不同的方式确立的。正义一般独立于社会诸价值之外,独立于充满争议的各种主张之外,作为一公平决策的程序置于这些价值和主张之上。

但是,确切地讲,作为诸价值的宰制者,正义到底在什么意义上"必须"具有优先性呢? 此优先性的意味之一,是一种道德

---

① 这一短语出自亚历山大·必科尔。他归诸法律的首要性与此处相应的正义之地位可以相互比较。他说:"这种不可化约的价值虽然并不是一种排他性的价值,但却是法律的理念。法律之所以远甚于另一种意见,不是因为它具体体现了所有权利价值,……而是因为它是诸价值的价值。法律是原则性的制度,通过它,社会才能申认其各种价值。"(1975 年,第 5 页)

的"必须",它突显于罗尔斯对功利主义伦理学的批评中。从这一观点看,正义的优先性是人类的本质多样性和构成人类个人完整性的要求。为了普遍的善而牺牲正义就是侵犯了不可侵犯者,就是不尊重人们之间的差异。

> 每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性,这种不可侵犯性即使以社会整体利益之名也不能逾越。因此,正义否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的,不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。所以,在一个正义的社会里,平等的公民自由是确定不移的,由正义所保障的权利决不受制于政治的交易或社会利益的算计。(第3—4页)

但是,正义"必须"优先于被它所估价的那些价值还有另一层意思——一种独立获得的优先性——而这就不得不涉及判断标准的一个普遍存有疑问的特征。与其说这是道德上的需要,不如说是知识论上的需要,它产生于如何区分评价标准与所要评价之事物的问题。正如罗尔斯所坚持的,我们需要一个"阿基米德点",才能评价社会的基本结构。该问题就是要说明如何才能找到这样一个基点。似乎存在着两种可能性,但每一种都同 17 样无法令人满意,如果正义原则得自于社会所流行的诸价值和善观念,那么,就无法保证正义原则所提供的批判立场比其所要规划的善观念更为有效。这样,作为那些价值的产物,正义也将具有同样的偶然性。另一种标准看起来好像在某种程度上外在于社会上流行的诸价值和善。但是,如果我们的经验完全被排除在正义原则的来源之外,那么,这种标准似乎就得依赖于一种

看起来同样可疑的先验假设，即使是出于相反的理由。如果说第一种可能的标准由于偶然性而显得武断的话，那么，第二种可能的标准则由于缺乏根基而显得武断。如果说正义来自于现存价值的话，那么，评价标准与评价对象就会被混淆，而且没有确凿的方法将二者分别开来。如果说正义是由一系列先验原则所给出的，那么，又没有办法将这些原则联系起来。

这些就是阿基米德点令人困惑也令人感到困难的要求——要寻找一个立足点，既不因其与这个世界有关而大打折扣，也不因其卓然独立而失去资格，与这个世界毫无关系。“我们需要一种能使我们从远处观察我们的目标的观念”，但不能太远，预期的立足点“不是一个从世界之外的某处产生的视景，也不是一个超验存在者的观点，而是在世界之内的有理性的个人能够接受的某种思想和情感形式”(第587页)。

在我们考察罗尔斯对这一挑战的回应之前，有必要注意一下罗尔斯关于正义之首要性的理由是如何与一些贯穿于他的理论的平行主张相关联的。他的理论显示了作为一个整体的道义论伦理的论证特征的结构。与正义之首要性紧密相关的一个更为普遍的观念，是正当对善的优先性。同正义的首要性一样，正当对善的优先性是原始的、第一层次的道德要求，被终极地假定具有某种元伦理的地位——这一点与功利主义正相反对——特别是当罗尔斯在更为普遍的意义上为道义论辩护而反对目的论的时候。

作为一个直接自明的道德主张，正当对善的优先性意味着正当原则无疑要高于福利考虑和欲望满足，而且预先强行规定了可以满足的欲望与价值之范围。

正当原则和正义原则限定了何谓有价值的满足；

在何谓一个人的合理的观念方面也给出了限制……我们可以这样说，在正义中就像在公平中一样，正当的概念优先于善的概念……正义的优先性部分地体现在这样一个主张中，即：那些需要违反正义才能获得的利益本身毫无价值。由于这些利益一开始就无价值，它们就不可能逾越正义的要求。（第31页）

与功利主义不同，在作为公平的正义中，个体平等自由的权利在相反的绝大多数偏好面前是被无条件地肯定的。

假如大多数人的强烈信念确实仅仅是偏好，而没有任何先已确定的正义原则作为基础，这种信念就不足以作为前提。这些情感的满足就不具有可以与平等自由的要求相匹敌的价值……在这些原则面前，无论是情感的强烈程度或是这种情感为大多数人所持有，都算不了什么。按照契约论观点，自由的基础是完全独立于各种现存偏好的。（第450页）

尽管罗尔斯首先反对的是功利主义的观念，但他的整个谋划更具野心，因为作为公平的正义不仅反对功利主义，而且也反对目的论本身。作为第二层次、作为元伦理的主张，正当的优先性意味着，在伦理学的两个概念中，正当是独立于善而获得的，而非以其他方式获得的。这种基础性的优先性允许正当（权利）独立于各种流行的价值和善观念，也使罗尔斯的观念属于道义论而非目的论（第24—25、30页）。

道义论伦理的第一层次的后果之一，是为个人的平等自由找到了一个比基于目的论假设更为坚实的基础。在此极其明显

地表现出道义论的意义：它更关心自由。如果说权利（正当）只具有工具价值，只是为了达到一些被优先坚持的目的的话，那么，以具有宰制性的善的名义就可以得到否定正义的有效证明了。这样，平等的公民身份之自由“如果建立在目的论原则的基础上，就是不可靠的。有关目的论原则的论证是建立在靠不住的计算和有争议的、不确定的前提上的”。（第211页）从道义论的观点来看，“平等的自由有一完全不同的基础”。它不再仅仅意味着满足的最大化，或一些宰制性目标的实现，“这些权利是被分派来实现每一公民都被公平地看作是道德人作为自在目的时都会承认的那些合作原则的”（第211页）。

19

但是，无法保证平等自由之权利，正暴露出目的论观念的一个更深的缺陷。罗尔斯认为，目的论混淆了正当与善的关系，因为它误解了自我与其目的的关系。这使得罗尔斯肯定了另一种道义论的优先性。与目的论相反，对我们的个性来说，最为根本的并非我们所选择的目的，而是我们选择目的的能力。这种能力扎根于自我，且必须优先于自我所选择的目的。

> 目的论学说的结构是根本错误的：从一开始它们就以一种错误的方式把正当和善联系起来。我们不应企图通过首先关注被独立界定的善，来赋予我们的生活以形式。我们愿意接受的，不是那些从根本上展示我们本性的目标，而是这样一些原则，这些原则支配着人们借以形成其目标的背景条件，和人们追求这些目标的方式。**由于自我优先于目的，目的由自我确认**，甚至一种支配性目的也是由自我在大量的可能性中选择的……因此，我们应当把目的论学说提出的正当与善之关系颠倒过来，把正当看作是优先的。这样就可以

从相反的方向开出道德理论。(第 560 页)

自我相对于其目的的优先性意味着,我不仅仅是经验所抛出的一连串目标、属性和追求的一个被动容器,并不简单地是环境之怪异的产物,而总是一个不可还原的、积极的、有意志的行为者,能从我的环境中分别出来,且具有选择能力。把任何品质认同为我的目标、志向、欲望等等,总是暗含着一个站立于其后的主体的"我",而且这个"我"的形象必须优先于我所具有的任何目的与属性。正如罗尔斯所说,"甚至一种支配性目的也是自我在大量的可能性中选择的"。在某一目的被选择之前,必然有一个具备选择能力的自我。

但是,确切地说,在什么意义上自我作为一个具有选择能力 20 的行为者"必须"优先于其所选择的目的?优先性的一种意义是道德上的"必须",反映出应当珍视个体的自律,应当把人类个体看作是超出他所扮演的角色和他所追求的目的之外的有尊严者。但还有另一种意义使得自我"必须"优先于他所追求的目的——一种可以独立界别的意义上的优先——而且这是一种知识论上的需要。

在此,对自我的解释再次造成了我们在正义问题上所遇到的困惑。在那里,我们需要的是一个独立于流行的社会诸价值的评价立场。在自我问题上,我们需要的则是一个独立于其偶然需求和偶然目标的主体观念。正义的优先性产生于有必要区分评价标准与被评价的社会,而自我的优先性产生于有必要区分主体与其处境。这两种必要平行而至。虽然这一解释并非是由罗尔斯本人提出的,但我相信,这一点隐含在他的理论中,而且也是他企图提出的令人困惑的合理重建。

如果组成自我的所有东西只是多种偶然的欲望、需求和目

的的聚合，那么，无论对于自我，还是某一外部的观察者，必将以一种任意的方式把这些欲望、需求和目的认同为任何特殊主体的欲望。甚至不仅仅是属于主体，而且他们就是主体。但是他们所是的主体将无法从一未言及情境的不加区别的属性之海洋中分辨出来，也就是说，它根本就不是什么主体，至少不是我们会承认或辨认为像人一样的主体。

任何在形式上采取"我是 X、Y、Z"而非"我拥有 X、Y、Z"(在此，X、Y、Z 是欲望、目的等等)的关于自我的理论，都消弥了主体与情境之间的距离，而这一点对于一个特殊人类主体的连贯性观念而言是必要的。这一距离，或者分离的尺度，对于任何连贯的自我概念的不可消除的**拥有性**来说是必不可少的。自我的拥有性意味着我的属性对于构成自我而言从来就不是充分的，总有些属性被拥有而并非我是(它们)。否则，我的处境的任何变化，即使非常微小，都将改变我之所是。但是严格说来，假如我的处境随着时间的消逝至少是在某些方面发生着变化，那么这将意味着，我的身份无法与我的处境分开而混淆于其中。没有主体与占有对象之间的区别，就不可能把我是什么与什么是21 我的这两个问题区分开，而只留给我们一个**完全被环境决定了的主体**。

正如一个完全被环境决定了的主体对个人概念来说是不够的，同样，完全牵涉到现存价值的评价标准对正义观念来说也是不够的；而反映在寻求阿基米德点上的优先性举措，正是对上述两种困境的回应。

但是在上述两种情况中，两种抉择都受到严格限制，阿基米德点的可能位置是有严格限制的。在正义问题中，可以代替一个情境化观念的，看起来必须诉诸超越于经验的先验原则。但是这样做就是彻底地认定预期的优先性，就是仅仅以武断为代

价而获得必要的独立性。在主体问题中也出现了类似困难。因为一个完全与其经验既定特征相分离的自我，只不过是一种抽象的意识(意识到什么?)一个让位于极其抽象的主体的彻底情境化的主体。在此我们再一次认识到"我们需要一个能使我们从远处观察对象的概念"，而又不能太远，否则我们的对象会从视野中消失，而我们的视象也将消融于抽象之中。

这样，我们至少可以大略地看到这种论证是如何勾连在一起的，正义的首要性、拒斥目的论，以及自我的优先性又是如何相联系的，最后，这些主张是如何支持通常所谓的自由主义立场的。元伦理视野与自我的观念之间的联系实际上能被看作是用目的论和道义论的观念以不同的方式解释自我的统一性。依罗尔斯所见，如果说目的论的观念假定自我的统一性是在经验过程中获得的——以享乐主义为例，通过力图在其心理界限之内最大限度地扩大愉快经验的总量(第 561 页)——那么，作为公平的正义则颠覆了这种视景，而相信自我的统一是先行建立的，是先于其经验过程中作出的选择而形成的。

> (原初状态中的)各方把道德人格而不是苦乐感受的能力视为自我的基本方面。……主要的理念是：假定正当(权利)具有优先性，我们对善观念的选择就是在确定的限制之内作出的……**正当观念已然是自我之本质统一性的前提条件。**(第 563 页)

> 在此，正如在上面已论及的平等的自由问题与正当的优先性问题一样，道义论的假设可以导致一般意义上的自由主义结论，而且能给予这些结论以更为坚实的基础——与传统的经验主义者或功利主义者的形

22

而上学相比。对自我统一性的道义论解释产生出与更为古典的自由主义理论相通的主题，这就是把人类主体作为一个具有选择能力的主权行为者的概念，作为一个其目的经过选择而并非既定，其目标和追求经过意志行为而非认知行为才获得的生物的概念。“因此，道德的个人是一个具有自己选定之目的的主体，他的基本偏好取决于条件，这些条件使他能去构造一种尽可能充分地——只要环境允许——表现他作为自由平等之理性存在本性的生活方式。”(第 561 页)

自我的先行统一意味着，尽管主体在很大程度上受其环境的限制，但他总是不可还原地要优先于其价值和目的，这些价值和目的从来就不能充分地建构一个主体。虽然有些时候也会出现艰难的情况，几乎没有什么选择余地，但人类的主权行动能力本身并不依赖于任何特殊的生存条件，而是预先被赋予的。按道义论的观念看，我们决不可能被如此完全地限定，以至于我们的自我完全由我们的处境所充分建构，而我们的目的在不承认自我的优先性的情况下被充分决定。对于政治学和正义来说，这样一种观点的结果是相当重要的。一旦假定人类就其本性来说是一种选择其目的的存在者，而不是古人所谓的发现其目的的存在者，那么，他的基本倾向(偏好)就必然涉及到选择的条件，而不是自我认知的条件。

根据罗尔斯对自我的讨论，要求正义之首要性在其道德维度与知识论维度上都有充分的力量，且这一点能够异常明确地受到重视。既然自我应将其构成与其在先的地位归之于正当(权利)概念，那么，只有当我们按照正义感行动时，才能表达我们的真实本性。这就是为什么正义感不能仅仅被看作是其他欲

求中的一种欲求，而必须还被看作是性质上处于更高层次的一种动机之原因所在，也是为什么正义不仅仅是诸多价值中的一种重要价值，而且实际上是社会制度之第一美德的原因所在。 23

> 表达我们作为自由平等的理性存在者本性的欲望，只能通过按照具有优先性的正当和正义原则去行动才能满足……按照这种次序上的优先性作出的行为，表达着我们具有不同于偶然性与巧合事件的自由。因此，为实现我们的本性，我们除准备保持我们的正义感，使之调节我们的其它目标之外，别无选择。这种情操如果被调节和平衡得作为所有欲望中惟一的欲望而与其它目的相对应，它就不可能得到实现。正义感是一种以某种方式引导自身的欲望，一种把自己的优先性包含于自身的努力。（第 574 页）

> 若一项计划只把正义感看作是惟一值得重视的欲望，我们便不能依靠这项计划来表现我们的本性。因为，这种情操展现着人格内容，放弃人格内容就不再是在为自我争得自由的统治，而是给世界的偶然性和巧合事件让路。（第 575 页）

正义的首要性与罗尔斯的观念的其它主要特性——正当（权利）的优先性、道义论的元伦理以及自我的先行统一性之间的关联，显示着罗尔斯理论的整体结构，也表明正义之首要性主张是何等深刻有力。而且它也暗示，这些主张如能得到辩护又将给某种核心的自由主义理论提供何等强有力的基础——无论是在道德上还是知识论上。我们已经试图理解这些主张、澄清它们之间

的关联——通过将它们看作是解决由两种相关的重建新提出的令人困惑的答案；首先寻求一个既不被现存标准所损害、又非任意给定的评价标准，其次寻求一个既非彻底情境化因而无法将其从环境中分辨出来、又非彻底空洞不实的幽灵般的因而是纯粹形式化的自我解释。每一种重建都提出了一系列不可接受的另类可能，而且出于解决问题的考虑需要一个阿基米德点，以便设法在不陷于任意武断的情况下，将其自身从偶然性中分离出来。

就此而言，罗尔斯的谋划似乎与康德的谋划类似。但是，虽然他们在理论建构程序上大略一致，而且有着类似的道义论主张，但罗尔斯所提出的解决方案从根本上来说却与康德的方案相悖。这种对照反映了罗尔斯更关心如何在不求助于先验或抽象主体的情况下来建立其所需要的道义论之优先性——包括自我的优先性。如果说康德的唯理论——这正是罗尔斯极力避免的——以一种迥然不同于盎格鲁—美利坚(英美)的道德和政治思想传统的倾向而领导了19和20世纪的大陆哲学的话，那么，这种对照就尤其让人感兴趣，而罗尔斯的著作所强烈反映出来的，正是这种盎格鲁—美利坚的道德和政治思想传统。

24

对于康德来说，正当的优先性，或者说道德律的至上性，以及自我的统一性，或者说知觉的综合统一，只能通过先验演绎和设置一个本体的或知性的王国才能建立起来，以作为我们的自由与自我认知能力的必要预设。罗尔斯拒绝了康德的这种形而上学，但他相信，可以"在经验理论的范围内"(罗尔斯，1979年，第18页)保留其道德力量。承担这一任务的角色是原初状态。

形而上学的自由主义：原初状态

原初状态是罗尔斯对康德的回答，是他针对《纯粹理性批

判》所代表的路线提出的另一个方案，也是罗尔斯对我们业已考量过的那些困惑的解决办法。正是原初状态“使我们能从远处设想我们的目标”，但又不会远到从超验王国的角度去设想。通过描述一种原初的公平处境、并将其定义为恰好是那些服从这些条件的理性各方都将同意的原则，原初状态就是想满足这些需要。

原初状态的两个关键成分可以解决重建所描述的困境，可以满足对阿基米德点的需要。每一种成分都采取了假设的形式，且是关于原初状态中的各方的：一种是指各方所不知道的东西，另一种是指各方确乎知道的东西。他们所不知道的是任何可能将他们中的每个人与其他人就各自作为特殊人类存在者而区别开来的信息。这就是无知之幕的假设。这意味着假定各方被剥夺了关于他们在社会中的地位、种族、性别、阶级、财产或机会、知识、力量或其他一些天赋能力的知识。他们也不知道他们的善观念、价值、目的或生活追求。他们只知道他们的确拥有这些观念而且认为该观念是值得追求的——无论它们是什么——且必须在暂时无知的状态下选择正义原则。这一限制的目的在于，防止正义原则的选择受到自然与社会环境的偶然性所带来的各种偏见的影响，并从所有在一种道德观点来看毫不相干的 25 考量中抽象这一原则。正是无知之幕保证了人们将在平等公正的条件下选择正义原则。既然契约各方并未通过不同的利益而产生不同的群体分割，无知之幕更深远的后果，就是保证最初的同意是全体一致，毫无异议的。

各方都知道的是，他们像其他的每个人一样，重视某些首要的社会善的价值。首要善是指那些假定一个理性的人肯定想要的东西，而且也包括诸如权利和自由、机会和权力、收入和财富一类的善。不管一个人的价值倾向，计划或终极目标为何，只要

从是否有助于促成他们即便是偶然选择的目的的基础上去看，可以肯定总有某些确定的东西更令他们偏爱。所以，原初状态中的各方虽不知晓他们特殊的目的，却可以肯定他们都被对某些首要善的意欲所驱动。

在罗尔斯称之为善的弱理论中，他说明了首要善的全部内容。这一理论将关于各种很可能有助于所有特殊的善观念、因而也可能被怀有各种特殊意欲的个人所共享的东西的最低限度的和最广泛共享的假设合并起来，也正是在此意义上，它才是弱的。善的弱理论不同于善的强理论，因为它不能提供判断和选择多种特殊价值和目的的基础。所以，如果说无知之幕提供了各方精心算计和考量的公平与全体同意的条件的话，那么对首要善的解释则说明了最低限度的动机，这一动机对合理选择问题是必要的，也使一种决定性的解决办法成为可能。两个假设一起保证了各方仅在其共同利益的基础上行事，也就是说，对于所有有理性的人来说是共同的，其中首要的一点是在社会合作的建设性意义上能够证明其价值，即每个人都有充分的自由实现其目标意图，即可以与他人的平等自由相容的目标和意图。

正义原则产生于原初状态，可以被看作一个包括三个步骤的程序。第一个步骤来自描述原初的选择情境时所体现的善的弱理论。根据这一弱理论，可以得出两个正义原则，依次定义善的概念并解释诸如共同体的善一类价值。重要的是要注意到，26 尽管善的弱理论优先于权利理论和正义原则，但它并不足以根本摧毁正当对善的优先性——正是这一点规定了其道义论特征。作为这一理论之基础的正当之优先性，关系到善的强理论——即处理特殊价值和目的的理论——而且善的强理论仅仅出现在正义原则之后，并以正义原则为根据。罗尔斯解释道：

> 要建立这些正当原则不需要仰赖某种善概念，因为，我们需要假定各方在原初状态中的动机。由于不允许这些假定危及正当概念的优先地位，善理论在正义原则的论证中几乎就不起什么作用。这种善的解释我称之为善的弱理论：它的目的在于保障论证正义原则所必需的首要善前提。一俟完成这一使命，一俟首要善得到解释，我们便可以自由地在进一步发展的善理论中使用正义原则，我把这种进一步发展的善理论称为善的强理论。（第396页）

这三步骤的程度看起来似乎以下述方式满足了罗尔斯的道义论的需要：正当对善（强理论中的）的优先性满足了以下需要：评价标准优先于、区别于评价对象，而且这一点在关涉现存需求的意欲时也毫无妥协。而且，正当原则并不来源于此，而是来源于与真实的（如果说是极为普遍的）人类意欲相关的善的弱理论，而这一事实给这些原则提供了一个决定性的基础、阻止其陷入武断和变得与世界无关。这样，即使我们不求助于超验演绎，看来也仍有可能找到一个阿基米德点，它（指自我——译者注）既不是彻底情境化的自我，也不是彻底超脱身体的自我，既不是“任由现存的需求和利益所摆布”的自我，也不是依赖于先验考量的自我。

> 关键在于，尽管公平的正义具有个体主义的特征，**正义的两个原则却不是建立在现有欲望和现存社会条件上的。**这样我们可以得到一个正义的社会基本结构的观念，以及与它相容的个人理想，它们可以成为评判制度和指导整个社会变革的标准。为了确定一个阿基

27

米德点，我们毋须求助于任何先验的原则或至善论的原则。通过假设某些普遍欲望（例如，对社会首要善的普遍欲望），并以我们在一个适度规定的最初状态中所得到的协议作为基础，我们能够从现存环境中获得必需的独立性。（第 263 页）

简而言之，这就是得出正义两原则的程序。一如罗尔斯所认为的那样，公平的正义与其他契约论观点一样，也包括两部分，一部分是对原初状态及由此所引起的选择问题的解释，另一部分涉及到正义两原则，我们可以证明人们都会一致同意它们。“一个人可以接受这一理论的前一部分（或其变化形式），但不接受第二部分，反之亦然。”（第 15 页）甚至，即使没有采纳罗尔斯认为应当选择的那种实质的正义原则，也仍然有可能分辨出从理论的第一部分向第二部分过渡时可能出现的两种反驳意见。

一种反驳将会质疑：原初状态是否真正独立于现存的各种需求和意欲。此种反驳可能着力强调对首要善或善的弱理论的一些其他因素的说明，而且认为其偏爱一些特殊善观念而反对另一些善观念，未免失之偏颇。这可能构成了对罗尔斯主张的反驳。罗尔斯相信，首要善的内容对于所有生活方式实际具有同等的或几近同等的价值。这也可能对善观念的弱理论之弱性构成了质疑，认为其破坏了原始情境的公平性，因为它引入了并不为人们所普遍共享的那种假设，其深深地隐含着对所谓西方自由的布尔乔亚生活计划的偶然偏好，所得出的原则只是流行价值的产品。

另一方面，第二种反驳着眼于论证，原初状态太脱离人类环境，其所描述的原始情境太过抽象，以至于无法得出罗尔斯所期望的原则；或者，就此而言不能得出任何决定性的原则。这样的

反驳很可能会对无知之幕提出质疑,理由是它排除了在道德上相关的信息,而这种信息对于产生任何有意义的结果都是必要的。这类反驳企图论证,置身于原初状态的个人观念太形式化、太过抽象,离说明必要动机的偶然机缘太远。如果说前一种反 28 驳是谴责善的弱理论太厚因而不公平的话,第二种反驳则认为无知之幕太过于厚重晦暗,因而无法找到决定性的解决办法。

在此,我不想再步这两种反驳的后尘。既然我们都倾向于一种整体性的道义论谋划,那么我们对原初状态的兴趣就更为普遍。简单来说,如果说原初状态是罗尔斯对康德的回应,那么,这是不是一个令人满意的回应?它是否成功地贯彻了其"在经验理论的范围之内"重建康德式道德主张和政治主张的意图呢?它能否为道义论自由主义奠基且同时又能避免康德理论在形而上学意义上容易引起争议的"环境"?更具体地说,原初状态的表述能否在强意义上给出并支持罗尔斯企图开出的正义之首要性主张?

从罗尔斯自己提出的直接的经验主义解释来看,原初状态无法支持道义论主张。要想明白个中原委,我们必须更为精密地检讨其条件,部分地是用一种观点去理解这些条件所体现的那种主张。因此,我们将不关心善的弱理论是否太厚或太薄,以至于无法得出罗尔斯所说的正义原则的问题,而是关心究竟什么使善的理论变得厚或薄的问题,以及这一说明如何与对什么使正义变得具有首要性的说明相契。但是,我们最好还是认真地检讨那些用以刻画原初状态的条件——如罗尔斯所描述的一样。为此,我们必须转向正义的环境问题。

正义的环境:经验主义反驳

正义之环境就是保证正义美德的条件。这些条件出现在人类社会中,既使人类的合作成为可能,又使其成为必要。社会被看作一项互利合作的冒险事业,它意味着,社会既具有典型的冲突特征,也是一种利益认同的标志——在这种利益认同中,所有人都能从互利合作中获益;而在社会的冲突中,如果人们的利益与目的发生分歧,则他们就会对其合作结果如何分配的问题产生歧见。这就需要一些原则来作出具体明确的安排,以便解决这类问题,而这正是正义所要扮演的角色。使这些裁决性安排成为必要的背景条件即是正义的环境。

29

步休谟的后尘,罗尔斯解释说,正义的环境有两种:客观的与主观的。正义的客观环境包括诸如资源的适度稀缺之类的事实,而主观环境则有关合作主体,最重要的是要考虑这样一种事实:即每个主体都有着不同的利益和目的。这意味着每个人都有一个与众不同的生活计划或善观念,而且每个人都认为这是值得他追求的。罗尔斯在强调这一点时假定——至少在原初状态中——各方彼此之间是无利益关涉的,他们只关心如何增进自己的善观念,而不关心别人如何,而且,实现他们自身的目的并不意味着他们彼此都受一些更为优先的道德联系的束缚。于是他这样概括正义的环境:

> 概而言之,人们可以说,只要互无利益关涉的个人对适度稀缺条件下的社会利益划分提出了相互冲突的要求,就可以形成正义的环境。除非存在这些环境因素,否则就不会有任何适合于正义美德的机会;正如没

> 有损害生命和肢体的危险，就不会有表现身体勇敢的机会一样。（第 128 页）

正义之环境就是促使正义美德产生的条件。一旦缺乏这些条件，正义美德将失效；如果没有这种事态，正义的美德甚至不可能为人们欲求。“但是正义的环境正是人类社会的特征”（第 129—130 页）。这样，正义的美德就成为人们所欲求的。

导致正义美德的条件是一些经验条件。对此，罗尔斯非常明确而且视之为当然。“必须允许道德哲学如其所愿地应用可能的假定和普遍的事实”。舍此没有其他任何办法。重要的是其主要原理必须“真实且充分普遍”（第 51、158 页）。

> 正义的基本原则正是依赖于人类社会的自然事实。这一依赖明确地显示在对原初状态的描述中：各方的决定是借助普遍的知识作出的。而且，原初状态的各种因素也预先假定了许多有关人类生活环境的事情……如果这些假设是真实的和充分普遍的，那么一切便井然有序，因为，若没有它们，整个理论设计就会毫无意义，空洞无物。（第 159、160 页）

30

但是，对原初状态的一种经验主义理解似乎与道义论主张有着深刻的分歧。因为，如果正义因其美德而依赖于某种经验的先决条件，就很难说清如何能够无条件地坚持正义的优先性。罗尔斯说他自己从休谟那里借用了对正义环境的说明（第 126—128 页）。但是，在道义论的意义上，休谟关于环境（条件）的理论并不能支持正当的优先性。它们毕竟是一些经验条件。为了建立其主张所要求的绝对意义上的正义首要性，他就不得

不既要说明正义的环境出现在所有社会,又要说明其出现达到了这样的地步,以至于正义美德总是比其它任何美德更为充分、更为广泛地为人们所运用。否则,他就只能说正义只是某些社会的首要美德,也就是那些处于如下状况中的社会的首要美德:在这些社会里,解决互无利益关涉的各方之间的冲突要求具有最为紧迫的社会优先性。

诚然,社会学家可能会说,由于现代发达的工业社会所面临的能源和其他基本资源愈来愈匮缺,加之人们很难达成共识,也不再有共同的目标(分别就客观与主观的环境条件而论)。这就使得正义的环境凸显起来,从而正义成为这些社会的首要美德。但是,如果罗尔斯的意思是把正义的首要性建立在这样一种(经验的)普遍化基础之上的话,那么,他至少需要相关的社会学支持。而仅仅断言"正义之环境正是人类社会的特征"是不够的(第129—130页)。

当我们考虑到这种必要的普遍化可能是如何地靠不住时,至少在将正义美德的观点应用于社会制度的范围时,这种经验基础上的正义之首要性观念就变得不真实了。因为,当我们能轻易设想诸如现代民族国家这样大的联合体在许多情况下都可以满足上述要求时,我们同样也能毫无困难地设想,在那些其成员的价值和目标非常一致的、更为亲密的、固定的联合体中,也足以产生正义的环境条件,尽管可能是在相对较低的程度上。31 正如休谟自己所看到的,我们无须求助于乌托邦的视角或诗人的虚构去设想这些条件,而"通过共同的经验和观察就可以发现同样的真理"(1739年:第495页)。

> 在人类心灵的现有性情中,也许很难找到这种博爱的典型范例。但是我们仍然可以注意到,家庭的情

> 况比较接近于此，而且人际的相互怜爱之心越强，就越接近于此，直到他们之间所存在的所有差别绝大部分都能消失或都能含融在一起。在婚姻双方之间，友谊的亲和力在法律上应该强到足以使双方抛弃他们所拥有的一切分别，而且实际上也经常能达到这种强度（1777 年，第 17—18 页）。

当我们可以把家庭制度作为这方面的一个典型案例时，我们就能很容易地想像社会制度的一系列间接的案例，一系列在不同程度上具有正义之环境的人类联合体。包括各个领域的许多方面，如部落、邻居、城市、乡镇、大学、商贸联合会、民族解放力量和业已建立的民族主义，还有许许多多的种族、宗教、文化和语言的共同体，这些共同体具有或多或少清晰界定的共同认同与共享的追求，其表现出来的属性明确地显示出正义之环境条件的相对缺乏。尽管在上述情形中可能均存在正义之环境条件，但这类环境条件似乎并未占统治地位，至少很难说正义基本上比其它任何美德更受人们重视。在原初状态的经验主义解释中，正义仅在那些被大量分歧所困扰的社会里才是首要的，在这样的社会里，道德上和政治上压倒一切的考虑就是要调解（大量分歧所带来的）相互冲突的利益和目标，正义是社会制度的首要美德，并非像真理之于理论那样绝对，而是有条件的，正如身体的勇敢之于战场。

但是，这种解释更深刻的意味是，对正义之环境的经验主义解释可能会损害正义之首要性主张。它倾向于将正义看作是一种补救性美德，正义在道德上带来的好处在于，当社会陷入堕落状况时用它来做修理的工作。但是，如果把道德恶化作为衡量正义之美德的先决条件的话，那么，这些条件的缺席——这种事

32 态是可以被描述的——肯定体现着一个至少具有相当优先性的对立美德,此一美德取代了正义之地位。如果身体的勇敢只在面对受伤害的情况时才是一种美德的话,那么,没有给勇敢以机会的和平与宁静至少肯定也是同等重要的美德。正如休谟的解释所主张的,正义的补救性质蕴含着另一系列至少是具有同样重要性的美德。

> 正义起源于人类的习俗……意在补救某些不便之处,这些不便是由人类心灵的某些品性和外在对象的处境共同造成。心灵的品质是自私和有限的慷慨;而外在对象的境况是其易于变化的状态,与人的需求和欲望相比,这些品质的状态,共同构成了它们的缺乏……。随着人们的仁慈和自然的慷慨之程度日益增长,使你觉得正义的作用愈发微小,你会将更为高尚的美德和更有利的祝福置于正义的[首要]地位。(1739年,第494—495页)

呼唤正义的环境同时也就至少隐含地承认了仁爱的环境,或者博爱的环境,或者是扩展的爱的环境,不管用什么样的术语表述;这些环境就是在正义之环境条件没有出现时出现的,而它们所界定的美德至少是一种具有相关地位的美德。

正义的这种补救方面所产生的一个后果是,我们不能预先说,在任何一种特殊情况下,正义的增进与整体道德进步是相联系的。这是因为正义之实现可以有两种情况:它可能产生于不正义的情况下,亦可能产生于另一种情况,该情况与正义美德无关,但有一个比如说仁爱或博爱的先行标准,此情况既非正义也非不正义。如果说正义代替了不正义,而其他方面一样,那么很

明显存在着整体上的道德进步。另一方面，如果说正义之增进反映了先存的动机和性情之品质上的转变，那么，整体上的道德平衡就极有可能被打破，最终消失。

当博爱消失时，需要更多的正义，但也许更需要重建道德状况本身(status quo)。而且，不能保证正义与其他一些对立的美德是完全可以公度的。个人感情与公民感情的衰败可能代表着[33]一种连足够的正义也无法弥补的道德缺陷。如果不谈在道德上充分地弥补隐秘的理解与承诺结构中的裂缝，而只是在裂缝产生之后的余波中要求每个人都做其所应做的事情，这行吗?

比如，让我们考虑一下或多或少理想化的家庭的情况，在家庭中，大部分关系是靠自发的情感来维系的，因此，呈现于其中的正义环境相对处于较低程度。家庭成员很少吁求个人权利和公平决策的程序，这不是因为家庭存在过分的不正义，而是因为一种宽厚的精神成了家庭的优先诉求，在这种宽厚的精神中，我很少要求自己公平的份额。这种宽厚也不必然含而不露，因为我从仁爱中得到的份额等于或多于我在正义的公平原则下所能得到的份额。我也可以得到更少。关键并不在于我要获得我在不同情况下可能得到的，不在于在这种获得中仅仅增加一些自发性，而是直接地在于，在家庭的生活方式之整个语境中，并不会出现我得到什么和我应是什么这类问题。

我们可以想像一下，有一天，一个和睦的家庭陷入纷争。利益渐趋分化，正义之环境渐趋深刻。从前的感情和自发性让位于要求公平和崇尚权利。让我们进一步想像，古老的宽厚精神被一种不可非难之廉正的司法气质所取代，而且有足够的正义来满足道德上的需要，这样并未出现不正义。父母和孩子经过反思的平衡，考虑是否仅出于义务而不折不扣地遵守两条正义原则，甚而至于设法达到稳定和相契状态，由此在他们的家庭内

部实现正义的价值。那么,我们对此作何解释呢?是说正义的介入——虽然是充分的——充分地恢复了其道德特征,而惟一的区别仅仅是心理学上的吗?或者再对应考虑一下身体之勇敢的例子。想像一个社会安宁而不尚勇敢(不是由于怯懦而是出于和平),而现在却充满暴力、更不稳定,由是勇敢的美德大胆地而且非常充分地呈现出来。但是否可以说,从某一种道德观点看我们一定会喜欢后者呢?

34 可以肯定,如果真的存在不可公度性的话,它可能也会导入相反的方向。情况很可能是,尽管勇敢的环境非常严酷,仍然有某种在新的生活方式中养成的高贵品性是那种处于更多受保护状态中的人类精神所不能得到的,甚至也是一种极乐的和平所无法补偿的。而且,如果家庭式的或共同的礼俗社会(Gemeinschenft)[①] 的衰亡并不意味着实质的卑鄙品行的开始,而是反映着差异性的生长繁荣,或者反映出孩子们已经超过了其父辈的家庭生活方式。我们可能倾向于从一种更为合适的角度来观察正义的来临。共同点仍然存在。至少在两个不同的方面,正义的增长并不意味着一种整体的道德进步,或者不能充分满足正义之环境增长,或者完全不能补偿丧失某种"更为高贵的美德和更舒心的喜悦"的代价。

如果正义的增长并不必然隐含着一种绝对的道德进步,那么,可以看到在某些情况下,正义并不是一种美德,而恰好与之相反。考虑一下我们称之为正义环境的反思维度就可以明白于此。反思维度是指这样一个事实:各方对其状况的了解乃是其

① 费孝通先生将滕尼斯的"Gemeinschaft"与"Gesellschaft"这对著名的概念译为"礼俗社会"与"法理社会",也有将其译为"共同体"与"社会"的,今从费译——译者注。

状况的某一构成部分。当罗尔斯写下这样一句话时，他也承认了这一点："当然，我将假定，处于原初状态中的人们知道正义的环境业已形成。"(第 128 页)

正义之环境，特别是这些环境中的主观因素，部分地存在于参与者的动机和他们把握动机的方式中。如果有一天各方都认为，他们的环境不同了，如果他们认为与以往相比在更大或更小的程度上正义(或仁爱)的环境已然形成，就可以把这种转变概括为这些环境的一个变化。正如罗尔斯在讨论正义之善时所指出的，出于正义感而行动具有感染力；它将强化其所预设的假定，并通过鼓励和巩固他人的类似动机而增加其自身的稳定性。

但是，当正义环境无法形成时，这种感染力的效果又当如何？当我在不适宜的环境条件下——也就是说仁慈或博爱之美德相对而言比正义更有意义——出于正义感而行动，我的行动就可能不仅仅是多余的，而且可能归因于对流行的理解和动机的一种重新定位，由此在某种程度改变正义的环境。而且，甚至 35 在我出于正义感的行动与出于仁慈或博爱的行动完全一样时，这也可能是真的，除非有一种不同的精神。如同罗尔斯对稳定性的解释一样，我的行动和所依据的正义感具有自我完善的效果，即产生自身适宜的环境条件。但是在不适宜正义行动的情况中，结果是使正义环境更紧迫力，而不一定导致同样程度的正义影响的增长。

在和平环境下无端地表现身体的勇敢，恰恰证明了这种和平的断裂，表明他们无法欣赏这种和平，而且也可能无法用其他东西来代替之。正义的情况也与之类似。如果一个长期的亲密的朋友出于一种误置的正义感而不断坚持要计算、支付每一次共同负担之费用中他所负担的恰当分额，或者拒绝接受任何恩施与惠赠，除非是在最严重的抗议和窘迫状况下，那么我将不仅

对这种锱铢必较感到不自在，而且在某种意义上可能开始困惑于自己是否误解了我们的关系。在此程度上，仁慈的环境消弱了，而正义的环境则增长了。这就是由正义环境的主观因素的反思维度所导致的后果。但是，正如我们已经看到的，这并不能保证新的正义感充分地代替旧的自发性，甚至在没有任何不正义的情况下也是如此。既然在不适宜的条件下运用正义将导致联合体在道德品质方面的整体堕落，那么，在这种情况下，正义就不是一种美德，而是恰恰相反。

因此，正义之环境与罗尔斯极力维护的正义之首要性和相关的道义论主题之间并没有很好地磨合。只要给出两种解释所对应的哲学谱系，就几乎不会有人怀疑它们之间的不一致。如果说，正义之环境所隐含的是休谟式的——“休谟对它们的解释是特别明晰的，我前面的概述对休谟特别详细的讨论并没有增补什么重要的东西”（第127—128页）——那么，处于罗尔斯理论之核心地位的道义论观念，则是从康德那里找到其原初形式的，而康德的知识论和伦理学在很大程度上恰恰是反对由休谟所代表的那种经验主义和功利主义传统的。对康德来说，在道36义论意义上既定的权利概念（这正是罗尔斯极力追逐的）从一种道德形而上学获得其力量，但这种道德形而上学完全排除了人类环境条件的偶然性诉求，而这正是休谟解释正义美德的基础所在。

对于休谟而言，正义是人类约定俗成的产物，“它完全是由于其对于人类的交往和社会状态具有必要的用途才获得其存在的”：

> 因此，平等和自由的规则完全依赖于特殊的状态和条件，人们处于此种状态和条件下，将平等和自由的

> 来源与存在归于它们的效用，正是这种效用使得它们具有严格的和规则性的公共形式。反过来说，在任何重要环境下，都会出现这些公共的规则，人们的状况：产生极端充分性或极端必要性：它们植根于人们胸中所怀有的中庸和完美的人性之情感，或者是产生于完全的贪婪和敌意：即通过使正义变得**毫无用处**，人们就可以整个摧毁其本质，而且不再将其义务加之于人类之上。（1777 年，第 20 页）

与之相对，在康德看来：

> **经验原则**总不适合作为道德法则的根据。对于所有有理性的存在者来说，如果这些法则的基础来自**人性的特殊构成**或置于其中的偶然环境的话，那么这些法则所坚持的毫无例外的普遍性——它们要求的是无条件的实践必然性——就会消失。（1789 年，第 109 页）

如果对正义环境的休谟式解释如其所示的那样既不能支持又无助于罗尔斯所要求的从康德处借用来的正义和权利的优先地位的话，那么，自然就会产生这样的问题：为什么罗尔斯不采取康德对正义环境的解释。答案在于，严格地说来，康德既没有，至少是没有将正义美德置于人类社会的环境特征中考虑。好像他也并没有提供这样的考量。这样做的后果是使康德伦理学的一个根本点产生了矛盾——只有当人们能够摆脱他律的影响，摆脱其本性与社会状况的偶然性决定因素、并按照纯粹实践理性所给定的原则而行动时，其行动才是道德的。对于康德来

说，正义环境并不存在于那些使正义成为必要的人类社会状况之中，而是存在于使正义和一般意义上的道德性成为可能的理想王国的抽象之中。这一王国是目的的王国，超越了现象界——如康德所承认的，"它的确只是一个理想"——在这一王国中，人类只被当作是匆匆过客而非永久的居民。这样的正义环境规定并不是道德上美德的先决条件，而是其成就的一个尺度，一个人类只有通过遵循自律给定的道德原则行动才可到达的地方。也就是说，他们能够从其处境中抽象出来作为一个非情境化的存在者从一种普遍的观点去希望、去行事。这就是为什么绝对命令能够命令人们行动的原因，仿佛他是目的王国的一个立法成员。

37

> 如果我们把有理性的存在者之间的个人差异抽象掉，也把他们私自的目的之所有内容抽象掉，我们将能构想一个系统地连接在一起的所有目的的整体……也就是说，我们将能构想一个根据以上原则而成为可能的目的王国。（康德，1785年，第100—101页）

> 现在目的王国将通过一些格准而成为实际存在——绝对命令把这些格准当作与对所有有理性的存在者而言都具有法则意义的格准——**如果这些格准被普遍遵守的话**。甚至当一个有理性的存在者自己严格地遵守这样的格准，他也不能指望其他人跟他一样出于同样的理由忠诚于此……但是，尽管如此，"按照仅仅可能的目的王国制定普遍法则的成员的原理行事"的法则仍然有着充分的力量，既然其要求是绝对的（康德，1785年，第106页）。

正如我们已经看到的，罗尔斯在理想王国和先验主体进入观念之处与康德分道扬镳，对目的王国的解释就是这样一点。罗尔斯发现，这样的观念作为人类正义的一个基础是无法令人满意的，既然我们似乎只是在远离人类实际环境的意义上应用这一概念，也就是说，这类观念(理想王国和先验主体等)与人类无涉。这样的观念至少是模糊的，而且人们可能会严厉地批评之，认为它主张一种先验的评价标准和极端空洞的自我观念。罗尔斯表达了这些担忧，特别是关于任意性问题，他搬出西季威克对康德的批评，后者认为康德理论所要求的从所有的偶然性中抽象出来将无法把圣贤君子与无赖小人的生活区分开来，只要二者都依照自由选择和出于良知的一系列连贯的原则而生活。本体界的自我选择在此意义上可能是——实际上必然是——任意的。"康德没有说明遵循道德法则的行为以一致的方式表现了我们的本质，而按照相反原则的行为则没有表现我们的本质"(第255页)。这种批评反映出罗尔斯在其道德理论中关于经验与先验所扮演的角色问题上与康德的更为一般的区别，特别是当罗尔斯认为对于一种实质性的正义理论来说，"对道德概念的分析和演绎(不管传统上怎样理解)是一个太薄弱的基础"。"必须允许道德哲学随心所欲应用可能的假定和普遍的事实"(第51页)。 38

为了克服这些困难，同时又能保留自由的优先性，罗尔斯企图通过采用一种对正义环境的经验主义解释但又要排除实际存在的个人之间的偶然性差异的方式来重新规定目的王国概念。

对原初状态的描述解释了本体自我的观点和成为一个自由的、平等的有限性的存在者所蕴含的意义。

> 当我们的本质反映在决定这一选择的诸种条件上时，只要我们按照将会选择的原则行动，我们作为这种有理性的存在者的本质就显示出来了。所以，人通过以他们在原初状态中所承认的方式行动，显示了他们的自由和对自然与社会的偶然因素的独立性。（第255—256页）

正如目的王国一样，原初状态因为无知之幕而产生了如下效果，即："把有理性的存在者之间的个人差异中抽象掉，也把他们私自的目的的全部内容中抽象掉"。但是，与康德的观点不同，罗尔斯声称，原初状态具有一种优点：它可应用于处于人类环境的普通条件中的实际的人类存在者。

> 这样，原初状态就可以被看成是对康德的自律观念和绝对命令观念的一种程序性解释。调节目的王国的原则也就是人们将在原初状态中将要选择的那些原则，而且，对原初状态的描述使我们能够解释这样一种意义：即按照这些原则去行动，表现了我们作为自由而平等的理性个人的本质。**这些概念不再是纯粹先验的，不再缺少与人类行为的种种明显联系，因为原初状态的程序性观念允许我们造就这些联结。**（第256页）

原初状态的目的是要提供一种推导正义原则的手段，该正义原则从偶然的、因此也是道德上无关的社会与自然影响——这正是康德所希望的——抽象出来、并不一定依靠于一个本体王国或完全超越经验的超验主体观念。罗尔斯的解决办法是，将对处于原初状态中的各方的描述限制在那些所有人类共享的

39

作为自由而平等的有理性存在者的特征之内。粗略地说，即每个人都是作为选择自己目的的主体，并把某些首要善作为他们实现自己目的的工具，无论他们的目的是什么。这些特征被假定为是所有人类本身所共有的，因而在此意义上也就不是偶然的。

> 因此，假定人类本性是既定的，对首要善的需求就是人作为理性存在者的一个部分……这样，对首要善的偏好就只是从关于人类生活的合理性与条件的最一般假设中推导出来的。在正义原则不管我们的特殊目的如何都能适用于我们的意义上，按照正义原则行动也就是按照绝对命令行动。这恰恰反映了这样一个事实：即正义原则的推导不以任何偶然因素为前提。（第253页）

罗尔斯承认，尽管原初状态的概念受康德的影响很大，但在许多方面并不同于康德的观点。其中可以肯定的一个方面是，罗尔斯为求得正义原则而依赖于某种普遍化的人类偏好或欲望。对于康德来说，把道德法则建立在普遍化的偏好和欲望之上，即使是广泛存在于人类之中，也仅仅是用一种更为宽泛的他律代替一种狭隘的他律而已（1788年，第25—28页）。在他的更为严格的意义上，这并不可能逃脱偶然性，它既可应用于人的本性的构成，也可应用于特殊人类的构成。甚至连“善的弱理论”也会太强而无法满足康德的自律观念。

对于罗尔斯来说，这种全球性的偶然性就不是一个问题。他所关心的是开出一种在人们之间能够达到公平的正义理论，而且也因此只需要排除那些使人们彼此区别开来的偶然性就行

了。对罗尔斯来说,人类本身所固有的偶然属性非但不是一个问题,而且是其道德理论的基本组成成分。"必须允许道德哲学随心所欲地应用可能的假定和普遍的事实"。而正义环境的事实正是这些普遍事实中的一种。尽管康德的观点不承认这些事40 实,但罗尔斯的理论却仰赖它们;这些事实保证了罗尔斯的理论所演绎出来的正义原则可以应用于处于一个真实世界的人类,而不是应用于超越世界的幽灵般的或先验的存在者。

> 在正义环境中,[各方]和其他人同处于一个世界中,同样面临着适度匮乏和相互冲突之要求的限制。人类自由要按照依自然限制而选择的原则来加以调节。这样,作为公平的正义就是一种人类正义理论,它的前提包括有关人们及其在自然中的地位之基本事实。(第257页)

由是我们可以明白,为何罗尔斯没能简单地采纳对正义环境的康德式解释,没有方便地运用其他的康德式立场,为何他被迫求助于这样一种原初状态的观念:该观念包含着对人类环境特征的一种经验主义解释,作为其描述性内容的一部分。这是一种很不容易的结合,它引发了我们所考量过的那些反驳意见。由于一种康德式的道德法则和目的王国的观念似乎否定了人类正义的处境,休谟对人类处境的解释似乎也并不能支持正义之首要性的强烈主张。但是理解这些错综复杂的情形如何产生,并不能解决这些复杂情形,而只能是更加强化它们。因此,看起来罗尔斯理论中的两种企图,即:既要避免现存欲望的偶然性,又要避免先验主义的所谓任意性和模糊性,终究无法结合在一起,阿基米德点终究毁于一连串矛盾之中。

正义的环境:道义论的回答

对于上述所有这些反驳意见,罗尔斯可能会作出如下回答:正义的首要性与正义的环境之间的明显不相容性,基于人们对原初状态及其在整个观念中所起作用的误解。因此上述反驳有过分之嫌。它们没有领悟到对正义环境的解释是在对原初状态的解释之内进行的,而且人们必须记住:原初状态从一开始就是假设的。其所描述的诸条件只是意味着原初状态中的各方实施其意图的条件,而非普通人类生活的实际条件。 41

上述反驳很大程度上依赖于一种错误的假设,即正义环境的事实意味着一个真实的、现象世界的生活事实,而正义原则正是实际应用于这个真实的现象世界,其有效性也因此而依赖于所有普通的事实主张所依赖的相同的经验基础。但是,对正义环境的描述不能被直接当作经验的普遍化,从而可以通过社会学、心理学等最好的证据来加以建立或否证之。既然对正义环境的充分解释仍限于原初状态的解释之内,那么,其所描绘的诸条件和动机将只能被当作是原初状态中的各方所拥有的,而并不是实际人类所必然具有的。一旦作为原初状态的一个前提而被置于其中,对正义环境的解释将不能作为一个简单的经验解释而加以运用,不能用实际的人类状况精确地检验之,其有效性反而依赖于它在多大程度上作为其一部分的这一观念能够在反思的平衡中产生出成功把握到我们的信念的正义原则。"最好把这些条件简单地看作是需要最后由它们所属的整个理论来估价的合理规定……证明依赖于整个观念;依赖于它在何种程度上适合于我们反思的平衡中所考虑的判断,并把这些判断组织成一个系统(第 578—579 页)。

这样，对正义环境的描述在任何实际的、经验的意义上都不需要是真实的。而包含这种描述的原初状态在任何意义上也都只是一个为人们所承认的虚构，一个用来将我们关于正义的推理以某种特定方式加以限制的启发式设置。对罗尔斯来说，在正义环境的规定和人类社会实际所流行的动机之间的区别是一个屡见不鲜的主题："我们必须牢记，在原初状态中的各方是从理论上加以规定的个人"（第147页）；"我们对这些条件（指正义的环境）的解释并不牵涉任何特殊的人类动机理论"（第130页）；"原初状态中的人们的动机，决不可混同于日常生活中的人们的动机，后者接受已被选择的原则，并有相应的正义感"（第148页）。

罗尔斯特别强调，原初状态中互无利益关涉的假设和先天42的道德联系的阙如，并不隐含着我们可以断言人们真的是互无利益关涉或道德联系的。

> 当然，我们不必假定人们决不会因为常常受情感的联系和爱的推动而相互作出实质性的牺牲。（第178页）

> 这与以下假定并无矛盾——假定一旦撤除无知之幕，各方就会发现他们彼此都有各种情感和爱的联系，想去增进他人的利益，并看到他们实现其目的。（第129页）

尽管互无利益关涉的假设和对首要善的假想偏好是原初状态中主要的动机前提，但是，这既不意味着人们在实际生活中持有这些动机，也不意味着在一个由正义两原则所支配的有序社

会中生活着的人们会持有这些动机。

> 关于动机假设的范围，我们必须记住：**它仅仅是由原初状态中的各方所坚持的**；他们将讨论之，仿佛他们喜欢更多的而不是更少的首要善……**这一假设并不能刻画社会中人们的普遍动机，然而具体说来，对于一个有序社会(一个由原初状态中的公共原则所有效地规划的社会)的公民来说，该假设可能并不适用。**(罗尔斯，1975年，第543—544页)

罗尔斯可能会这样来回答人们的质疑，并讲出这种假设的更多好处。之所以要放弃对正义环境的单纯经验主义理解，是为了使正义之首要性的主张免于至少是更为明显的经验主义反驳。它也以某种方式赋予诸如“正义环境是人类社会的特征的那种特征”(第129—130页)这种神秘语句以意义，而在罗尔斯的解释语境中，这似乎不仅仅是一种经验的普遍化和某种缺乏规定性定义的问题。但是，对经验主义解释的拒斥产生了一个更为困难的问题：如果原初状态的描述性前提在任何直接的意义上并不接受经验的检验，那么，它将接受何种类型的检验呢？如果对动机假设的限制不是经验的限制，又将是何种限制呢？

到此为止，关于原初状态之前提的根据，我们所能说的只是：其有效性依赖于作为其一部分的这一观念，是否或在何种程度上能产生出在反思的平衡中成功把握我们所认定之判断的正义原则。但是仅有这些是不够的。因为，使反思的平衡方法避免成为一种循环论证的，是对每一个目的作出独立判断的判断标准的有效性，尽管该标准是临时的，但我们可以根据它来调节和修正其他的标准。就正义而言，这意味着，我们必须具有某种 43

(独立的但也许是临时的)方法既用以判断一特殊描述所产生的正义原则的可欲求性,又可判断产生这些正义原则的动机假设的真实可信性和合理性。("每一种假设本身都应是自然的和真实可信的"(第 18 页)。在对正义原则的可欲求性方面,独立的、然而却是临时的判断标准由我们关于何谓正义的直觉所给定。但在其描述性方面相应的根据又是什么?我们所要寻求的是,原初状态之前提的真实可信性将依据什么来加以评价。为了与其规定性的一面相一致,一个人可能会被诱导说,真实可信性的判断标准将由我们关于何谓经验之真的直觉所给定。但是,正如我们已经发现的,经验主义诱使人们认为,由人类的实际条件和动机提供真实可信性的标准将导致不可接受的后果。

让我们以另一种方式来提出问题:随着反思的平衡之解释清晰明了,原初状态的条件并不能这样超脱实际的人类环境,否则就可以做出任何可以产生富有吸引力的正义原则的假设,除非这些原则的前提与人类的实际条件有某种共同之处,否则在这种程度上,该反思平衡就不会成功。如果我们仅仅通过诉诸那些因怪异或奇特或玄妙极端而打动我们的前提,就能找到与我们关于正义之信念的相同信念,我们将会直接质疑那些碰巧适合的信念。毕竟,这非常接近于罗尔斯反驳康德的情形,他只能以放弃一种对与人类事物几乎毫无相似性的道德环境的解释为代价,来确立在道德上有说服力的结论。

综上所述,原初状态之前提的有效性并不是经验地给定的,而是通过一种证明方法作为反思的平衡而为人们了解的。这种方法包含两种不同的证明,它们共同提供了彼此间的相互修正和相互支持。这种证明的一个因素是诉诸我们所认定的正义信念;另一个因素则是诉诸我们试图定义的一个描述性的但并非是严格经验意义上的真实可信性标准。

44

罗尔斯本人似乎并不清楚他用什么东西来作为这种描述性的标准。无论是在他对证明的一般评论中，还是在他为原初状态的特殊前提辩护时，他的语言反映出他在含糊其词，这是值得仔细检讨的：

> 但我们是根据什么来决定何为[对原初状态的]最可取的解释呢？我想，其中一点是，契约的一个起码标准是，正义原则的选择要在某些条件下进行。我们若想证明一种特殊的对原初状态的描述，就要表明它能合并人们所**共同分享的那些假设条件。从被广泛接受但又是薄弱的前提**到更为具体的结论，都可以争论。每个假设条件本身都应当是自然的和真实可信的，其中有一些可能会显得**乏味和琐碎**。（第 18 页）

> 在寻求对这种原初状态的最可取描述时，我们是从两端进行的。开始我们这样描述它，使它体现那些**普遍享有和相对薄弱**的条件，然后我们看这些条件是否足以强到能产生一些有意义的原则。如果不能，我们就以**同样合理**的方式寻求进一步的前提。（第 20 页）

罗尔斯在对互无利益关涉假设作具体辩护时，也诉求于类似的标准：

> 在原初状态中假定人们无利益关涉是为了确保正义原则不至依赖太多的假设。我们可以回想一下，原初状态意味着把为人们**广泛分享同时又是薄弱的条件**

合并起来。这样正义观念就不应预先假定广泛的自然情感联系。在理论的基础部分，我们要努力作出**尽可能少的假定**。(第129页)

在论证互无利益关涉比仁慈更适合作为动机前提时，罗尔斯提到，由互无利益关涉和无知之幕合并起来的假设，具有"简单性和明晰性的优点"，而与此同时又能保证似乎更为慷慨的动机之仁慈因素。如果要问为什么不和无知之幕一起假设仁慈，那么，"回答是，没有必要确定**一个如此强的条件**。它会破坏在

45 尽量**少而弱的规定**上建立正义论的目的，同时也不符合正义的环境"(第149页)。最后，罗尔斯在其对证明的结论性评论中陈述道："我不止一次地指出过它们的**最低限度的本性**。例如，关于互无利益关涉的动机假设，**就不是一个高要求的规定**。它不仅使我们能把理论建立在一个精确得当的合理选择概念之上，而且**也不对各方提出什么要求**。"(第583页)

对于原初状态之假设如何从描述性的观点加以证明这一问题，罗尔斯似乎提供了两种基本的回答，而每一种回答都离我们太远。第一个回答是，原初状态的假设应当被各方广泛接受、共同分享；第二个回答是，原初状态的假设相对于更强的假设来说是一个弱假设，甚至可能是自然的、合乎理性的、乏味的、甚或琐碎的假设。然而人们并不清楚这些考量究竟若何？或者它们究竟如何帮助我们了解是把各方描述为互无利益关涉的呢？还是把他们描述为仁慈的？

首先，人们并不清楚，关于动机假设，他们应该共享什么或应该广泛接受什么，也不清楚为什么应该算计这种假设的好处。我们应该寻求最大程度地共享动机(在何种情况下我们非得将人们所拥有的动机普遍化不可)吗？或者说我们是否应该把那

种为人们最广泛地认作是普遍流行的动机当作普遍化的动机(在何种情况下,我们非得把人们对他人动机的普遍化再普遍化不可)呢？或者说,我们是否应该把那种为人们所广泛地一致认为是正义原则之合适条件当作一种普遍化的动机(在何种情况下,我们又非得要将人们如何可能解释我们正努力解释的那种共同协议的需求再普遍化不可)呢？但是这些解释或是经验的,或是自找麻烦的做法,或二者兼有。而且,无论如何,这些解释与诸如作为原初状态之条件的互无利益关涉或仁慈之前提的有效性没有明显的相关性。

该假设应是弱假设而非强假设,这种要求恰恰造成了我们正力求解答的问题:该假设相对于什么为弱或为强呢？我们可以说,一假设从概念化的观点上看是弱的,因而也可能是乏味的或琐碎的,或是不会引起反驳的——当其有效性依赖于相对而言关系不大的那些主张的有效性时,而且当它所依赖的那些主张本身就是弱的和不会引起人们争议的主张时。在这些条件下,因为其为真,所以当许多其它事情——包括那些引起人们争议的事情——也为真时,这一假设便是强假设。但是人们肯定难以在这种概念化意义上较弱或较强的假定之基础上,根据概念意义上一假设比另一假设更易引起人们争议或更成问题这一前提,来区分互无利益关涉的假设和仁慈的假设。 46

如果并不是某一假设比另一假设在概念上的更为严格或更不严格,那么,另一种替代性的意义可能是指统计学上的概率。比如,当福利经济学家提到较强或较弱的动机假设时,他们的意思是想描述动机应用于大部分人口的可能性。罗尔斯大量的语言似乎是在暗示这种一般概率上的用法。当他说假设各方互无利益关涉比假设自然情感的广泛联系普遍流行"更弱"时,他还能有别的意思吗？他怎么能知道互无利益关涉的假设不是一种

"对各方几乎无所要求"的命令性规定呢？这是否假定了我们生性就倾向于自私而非仁慈？也许，对于某些人来说，需要更多探询的是他们为何自私地而非仁慈地行事。这是不是一个人们生性就倾向于如此行事的统计概率问题？人们又如何在没有特殊规定所涉及的处境范围内充分而明确地表达这一问题，并对之作出理性的估价呢？无论如何，如果罗尔斯区分强弱假设的全部意义只在于这些前提应当更具真实性的话，那么，我们就退回到了对原初状态中诸条件的纯粹经验的理解，而这又是我们已经驳斥过的做法。

尽管罗尔斯自己对原初状态及其描述性前提之地位的解释是不清楚的，但是，如果我们承认他的理论具有一定的意义，那么其中有些解释还是基本的。除非我们能够克服解释原初状态及其前提的一些明显障碍，否则，整个观念的连贯性就值得怀疑。我们所需要的，是解释将适合于最初状态(initial situation)的描述性假设所恰如其分的限定者，也就是说，除了规范性方面提出的限定，包括我们所认定的关于正义的信念，所限定它们者为何物？更一般地说，我们还需要更确切地了解原初状态的特性，它是现象的还是相反？到底什么是原初状态？

寻求道德主体

47　我认为，如果我们不用罗尔斯的那种语言，至少不用与其整体的观念相一致的词语，这些问题都能得到解答。因此，要想找到答案可能要与其文本保持一定的距离，以便使文本的意义显现出来。我们可以发现，证明这一解释之正当合理性的隐隐约约的证据散见于其作品的整个文本，更为重要的是，借此我们可以把罗尔斯的理论作为一个整体来看待，特别是其解决原初状

态的某些存在疑问的特征之能力，这是我们用其它任何方法都无法解决的。

但是，我们的出发点严格地在文本之内，它认为反思平衡作为证明的方法起着统摄作用，使观念自成一体。关键在于要明白，就原初状态的可能性而言，它是反思平衡的支点。原初状态是证明过程的支点，因为它是所有证明的必经之地，它是所有论据都必须求证的目标，也是这些论据不可绕过的出发点。这就是为什么原初状态的前提可以从以下两个维度中的一个出发而获得辩护或受到攻击的原由所在，这就是根据其合理性（在有待决定的意义上）或根据其与我们认可的正义信念的吻合。

> 在寻求对各种原初状态之最可取的描述时，我们是从两端进行的……通过向前或向后，有时改变契约环境的条件，有时又收回我们的判断，使之符合原则，我假定最终我们将找到这样一种原初状态的描述：它既表达了合乎理性的条件，又产生那些适合于我们所考虑的并已及时修正和调整了的判断的原则。我把这种情况叫做反思的平衡。（第20页）

对原初状态的描述是两个基本要素的产物：一方面是我们的“合理性与可靠性”（有待明确解释的）的最佳判断，另一方面是我们所认为的正义信念。从我们原初的直觉材料出发，经过原初状态的恰当过滤和整形，最后的产物出现了。但这种最后的产物是双重维度的最后产物，而我们的解释之关键正在于此。因为从正义理论一端所提出的问题，也必须从个人理论的另一端提出，或者更为明确地说，必须从一种道德主体理论来考虑。从一个方向并透过原初状态之镜来看，我们可以见出两个正义

48 原则;而从另一个方向来看,我们将看见我们自己形象的反射。如果对称地运用反思平衡的方法,那么,原初状态就必须不只是创造一种道德理论,而且还要创造一种哲学人类学。

通观全书(指《正义论》—译者注),罗尔斯关心的首先是前者。他的目的是要建立一种正义理论,所以他把几乎全部的注意力都放在了从原初状态到正义原则的论证,放在了对人们充分期望正义要求的原初状态之描述的论证上。可以理解,他很少关注与之相对的另一个向度的论证,相应地,他也很少明确涉及其中的内容。这可以部分地解释他更清楚我们道德直觉的基础,而非我们"描述性的"直觉的起源和特性(何者使之成为理性的或不理性的,强的或弱的,如此等等)。如果这种重建是正确的,那么,用来评价我们描述性假设之合理性的独立的却又是临时的标准,就不是由经验意义上的心理学或社会学的法则所给定的,而是由如我们所理解的道德主体的本性所给定的,也就是说,是由我们对自己的构成性理解所给定的。

假定这一观念的目的是要创造一种正义理论,那么,它就存在这样一种倾向,一旦正义原则得以充分实施,它就会解除这种仅仅作为没有独立性或连续性旨趣的启发式装置之一部分的、且有时并不具吸引力的原初状态之动机假设。但是,如果反思平衡真的能从两个方面运作,那么,一旦达到反思平衡,所出现的人类环境的解释就不再是多余的,也不再是一种虚构骗局的偶然产物,而是正义原则自身。姑且假定原初状态在方法论上是对称的,我们也不能把其中的一种产物当作糟糠,而把另一种产物当作小麦,在面粉磨好以后就把糟糠给扔掉。我们必须准备按照原初状态所展示的视境来生活,互无利益关涉,大家悠然无碍;而且我们还要准备过这样的生活,即把原初状态的描述视之为对人类道德环境的精确的反思,它与我们的自我理解相契

合。

> 最后，我们可以提醒自己牢记，原初状态的假设性质会产生下述问题：即我们为什么应当对它抱有兴趣，不管是道德的，还是非道德的？让我们回想一下答案：**具体体现在这种状态描述中的那些条件，是我们实际所承认的条件。或者说即使我们不承认这些条件，我们也会被间或提出的哲学思考说服，去承认这些条件。**（第 587 页）

49

正如纯粹思辩理性属于康德的道德理论一样，原初状态所具体体现的这些条件属于罗尔斯的正义论。"它们与其是通常必须置于匆忙竖立的建筑物背后的支撑物或顶梁柱，而毋宁是使系统之结果渐显本色的真实要素"（康德，1788 年，第 7 页）。

这些认识有力地表明了罗尔斯的正义论所隐含的道德主体的观念，即：既规定着正义原则、又通过原初状态之中介显现在原初状态的图像中的道德主体观念。我所要澄清和探究的正是这一观念。如果这一观念在某种程度上更清晰一些，它就不仅能够帮助我们解决有关原初状态之特性的困惑，而且能够帮助我们将此观念的主要主张作为一个整体来加以评价。因此，如果说罗尔斯的主要讨论倾向于把道德主体的本性当作是既定的，而且通过原初状态去论证正义原则的话，那么，我认为，应当从相反的方向去考虑问题，即：把正义原则看成是临时给定的，而返回来论证道德主体的本性。为了能够做到这一点，我将勾勒出以下论点的大致轮廓：假定我们是具有正义能力的存在者，而且更为明确地说，我们是承认正义具有首要性的存在者，我们就必定是某一种类的生物，以某种特定方式与人类环境相关。

这样，对于把正义作为首要美德的主体来说，什么必须为真？而且，体现在原初状态中的这样一个主体观念又当如何呢？

对这一主体的描述将具有不同的逻辑性质。在某种意义上，它是必然的，而非偶然的，而且优先于任何特殊经验——这种理解中的"必然性"并非毫无意义——但是这并不是说，它天生就是一个分析命题。在某种意义上它是经验的，但又不"仅仅"是经验的。如果给定这些描述的反思特征，那么，它们就不仅仅是描述性的，而且也包含着对我们所是的那种存在者部分的建构。我们对它们的了解是使它们为真的一部分，也是使我们成为我们所是的反思的、能自我解释的生物之一部分。

50 我们可以在多种名目下描述我们的自我理解的这些构成性特征的一种普遍解释：一种人格理论，一种自我观念，一种道德知识论，一种人性论，一种道德主体理论，一种哲学人类学。这些解释将提供不同的、有时是相互冲突的内涵，这通常与他们所了解的哲学传统相关。比如说，说到人性，常常会提出一个经典的目的论观念，与普遍的人类本质的观念相联系，在所有的时间与空间中都一成不变。另一方面，说到自我，人们往往偏向于有利于个人主义观念的主题，而且暗示，与之相关的自我理解只不过意味着达到对个体的人的理解，比如，在精神治疗中就是如此。这些联系引起了某些困难，因为它们具有求助于我们正在寻求其答案的那个问题的危险，那个问题就是，主体如何构成，在什么意义上以及在什么范围内它可以被正确地构想。为了避免这一指控的迷惑，我应当预先申明，我心中所想的解释是一种最宽泛意义上的哲学人类学解释；就其作为哲学的解释而言，是指它是通过反思而非经验的普遍化所达到的，就其作为人类学的解释而论，它又关系到人类主体在多种可能形式的认同中的本性。

自我与他人：多元性的优先性

有这些限制作为背景，并参照我们早些时候对自我问题的讨论，接下来我们就能着手重建罗尔斯关于道德主体本性的推理。对罗尔斯来说，任何具有正义能力的生物之首要特征，是其数量的繁多。正义不能应用于只有一个主体存在的世界。正义只能在社会生活中找到位置，在社会生活中，人们是彼此间可以在某种意义上相互分别的存在者。“正义原则所处理的是人们在分享社会合作所带来的利益时所产生的冲突，它们适用于若干个人或若干团体之间的关系。‘契约’一词暗示着这种个人或团体的多样性”（第 16 页）。只要存在正义，就必定存在解决冲突要求的可能，而只要存在解决冲突的要求，就必定存在众多要求者。以此方式类推，个人的多样性被作为正义之可能性的一个必要预设。

罗尔斯在批评功利主义把一个人的合理选择的原则扩大到整个社会时，坚持人类主体的本质多样性。他论证说，功利主义的观点是一个错误，因为它将多个不同的正义系统缩并为一个 51 单一的欲望系统，这样就无法认真地对待人际差异。功利主义观点“使许多个人并合为一体”，而且“相互分离的个体被设想为多种不同的类型”。然而，功利主义是错误的，因为我们“没有任何理由假定人类联合体的调节原则只是个人选择原则的扩大。相反，如果我们承认调节任何事物的正当原则都依赖于该事物的本性，承认存在着目标互异的众多个人是人类社会的一个基本特征，我们就不会期望社会选择的原则是功利主义的”（第 28—29）。

认真对待“个人的多样性和差异性”，不仅仅意味着捍卫自

由和思想自由，也不仅仅意味着坚持社会的善存在于个人所享受的好处之中，如功利主义所认为的那样。它意味着把个人的多样性理解为任何道德主体之解释的一个基本特征，这是哲学人类学的一个悬设。据此观之，"功利主义就不是个人主义的，至少通过一番较自然的反思后我们可以得出这一结论"，因为，由于它把所有欲望系统缩并为一，便与上述基本悬设相矛盾(第29页)。

但是，要使主体具有多样性，必须有某种东西将他们区别开来，有某种将他们区别开来的方法，有某种个体化的原则。在罗尔斯看来，我们的个体特征是经验地给定的，我们可以通过一连串不同的需求和欲望、目标和属性、追求和目的，来刻画人类的特殊性。每一个体都被独一无二地嵌入时空之中，他生于一个特殊的家庭和社会，而且这些环境的偶然性，连同它们所产生的利益、价值和渴望，使得人们相互间得以区分开来，也使他们成为其所是的特殊个人。

在任何个人所组成的群体内部，特别是在那些处于相似环境的个人所组成的群体内部，我们很容易发现某些相互重叠的特征，某些被人们共同坚持的利益。但是，即使是最为相似的处境，也没有哪两个人具有相同的处境，也没有哪两个人在每一方面都有着同样的目的和利益，倘若那样，我们就再难以将他们认作两个可以分别的个人了。依此方式类推，个人的基本多样性方可得到保证，或者可能更进一步，个人的基本多样性才得以界定。对于罗尔斯来说，我们的基本多样性这一事实，是我们作为具有正义能力之生物的一个必要的预设。实际所存在的任何特殊个人的个体性都是一种经验事实。道德主体的基本特征就是其多样性，而且，给定个体化的方式，其多样性的数量对应于这个世界上经验地存在着的个体化的人类。所有这些都说明，罗

52

尔斯对道德主体的看法是，每一个体的人都是一个道德主体，而且每一道德主体都是一个体的人。

在这一点上，人们可能有理由追问，在罗尔斯对个人观念的看法中，统一性和多样性是否表现为道德主体的一个基本特征，同样，是否表现为人类是具有正义能力的生物这一观点的必要预设。罗尔斯的确将正义环境描述为“使人类合作成为可能的和必要的规范条件”，人们可能由此认为，如果说道德主体本质上的多样性使人类合作成为必要，那么，人们的某种本质上的统一性便使人类的合作成为可能。但这就误解了罗尔斯的观念逻辑，而且具有对道义论伦理所依赖的优先性实施釜底抽薪的危险。我想，罗尔斯大概会这样作出回答：

如果说，统一性原则真的在公平之正义中占具有重要地位（请特别参看他关于社会联合理念的解释，第79节），那么，给予统一性和多样性以同等的优先性就是一个错误；同理，统一性也不基于我们的本性。这是因为，对人类主体性的统一性解释必须以其多样性为预制前提，然而我们却不能以同样的方式反过来推论。如果我们把人类社会这一概念视为一项互惠的合作冒险，其典型的标志是利益的冲突和利益的认同，我们就能明了这一点。正如我们所见，利益的冲突产生于如下事实：互相合作的主体具有不同的利益和目的，而且，这一事实是从个人具有正义能力的本性推导出来的。而利益的认同性则表明如下事实：各方碰巧具有类似的需求和利益，以至于他们之间的合作是互惠的。而这一事实，即他们的需求和利益以这样一种方式偶然巧合，并不是从他们的主体性本性推出的，而仅仅是从他们环境的 53 幸运事件推导出来的。他们能够一起共同互惠地合作，预设了一种先在的多样性。合作就其性质而言就是行为者之间的合作，这些行为者的多样性因此就必须先在于他们在合作联合中

意识到的利益的共同性。

> 本质观念是我们想用一种以个人主义为理论基础的正义观念来解释各种社会价值,解释制度的、共同体的以及联合的活动所固有的善。由于人们所了解的一些理由,我们不想依赖一个不确定的共同体概念,或者假设社会是一个有机整体,它有自己的独特生命,这种生命区别于且优越于其所有成员在其相互联系中的生命。所以,我们首先制定出原初状态的契约观念,……从这一观念出发;不管它看上去是多么地个人主义,我们最终还是必须这样来解释共同体的价值。(第264—265页)

我们是独特的个人,这一由各自的目的体系所决定的特征是具有正义能力之存在者的一个必要预设。我们的特殊目的究竟为何?它们是否与他人的目的巧合或重叠?这是一个经验问题,我们无法预先知道。正是在这种意义上——它是知识论的,而非心理学的——主体的多样性优先于他们的统一性才得以确定。我们首先是不同的个体,然后(如果环境允许)我们才与他人建立关系并作出合作安排。关键并不在于说,个人只是出于自私的动机而进行合作,而在于,我们对于多样性之基础的知识是先于经验而给定的,而我们对统一性或合作之基础的知识只能根据经验而来。在任何特殊情形中,我们恰恰需要弄情楚合作的基础是否存在。

多样性相对于统一性的优先性,或者说主体先在的个体化观念,所描述的是为首要的正义必须获得的、自我与他人之间的关系条件,但是,在我们完成重建罗尔斯的个人观念之前,我们

必须考察一个与此平行的问题，这就是自我与其目的的关系问题。

自我及其目的：占有主体

从道义论伦理的观点看，“自我优先于其所认肯的目的”（第560页）。对于罗尔斯来说，给出这种优先性解释会招致一个特殊的挑战，因为他的方案排除了因居住在先验的或本体王国内而获得其优先性的自我。从罗尔斯的观点来看，对自我及其目的的解释，必须告诉我们两件而非一件事情：自我如何与其目的区分开来，以及自我如何与其目的相联系。如果没有前者，我们就只剩下一个彻底情境化的主体；如果没有后者，则只剩下一个纯粹幽灵般的主体。 54

罗尔斯的解决办法隐含在其原初状态的设计中，这种解决办法是构想一个作为占有主体的自我，因为在占有关系中主体不必要任何分离就已然与其目的相区别。占有主体的观念能够被限定在互无利益关涉的假设之中。这一假设表面上看起来好像是一个心理学上的假设——它说的是各方毫不在乎其他人的利益——但是，既然该假设在原初状态中具有其地位，那么，它就是作为一个知识论要求而起作用的，即它是一个关于我们能够具有的自我认知形式的要求。这就是为什么罗尔斯能够始终一贯地坚持把互无利益关涉的假设作为“原初状态的主要的动机条件”（第189页），而且并“不牵涉任何特殊的人类动机理论”（第130页）之缘由所在。

现在我们终于可以明白为何会这样了。互无利益关涉的假设并不是一个关于人的动机的假设，而是一个关于一般来说拥有动机的主体之本性的假设。它关系到自我的本性（也就是说，

它如何构成，如何立于其一般的情境之中），而不是自我之欲望或目的的本性。它关切的是利益和目的的**主体**，而不是那些利益和目的的**内容**，无论它们碰巧是什么。正如康德论证所有的经验必须是某一主体的经验一样，罗尔斯的互无利益关涉的假设也坚持认为一切利益必须是某一主体的利益。

> 虽然我们并不假定由这些计划所提出的利益即是某个特定**自我的**利益，但它们仍是某一**自我**的利益，这一自我把它的善观念看作是值得承认的。（第127页）

> 对于各方的善观念，我除了假定它们是合理的长期计划之外，再没有任何规定。如果说这些计划决定着一个**自我的**目的和利益，我们也没有假设这些目的、利益是利己的或自私的。情况是否如此，取决于一个人究竟追求什么样的目的。如果财富、地位、势力和社会威望是一个人的终极目的，那么他的善观念确实是自私的，他的主要利益是**他自己的**，而不仅仅是（**像它们必然总是的那样）某一自我的**利益。（第129页）

55

在互无利益关涉的假设中，我们发现了罗尔斯主体观念的关键，发现了我们必将成为的、将正义作为首要美德的主体图像。但是，作为占有主体的自我概念，并不能单独实现这一图像。正如多样性解释所暗示的，作为该自我的界限恰恰不是任何占有的行动主体，而仅仅是一个先在个体化的主体，其自我的界限是先于经验而被固定下来的。要成为一个道义论的自我，我作为主体的认同就必须独立于我所拥有的事物而给定，也就是说，独立于我的利益和目的以及与别人的关系。与占有的理

念相结合，这一个体化的概念有力地成就了罗尔斯的个人理论。我们可以通过比较占有的两个方面——使一种利益能够成为"一个自我的"两种不同的方式——以及看看先在的个体化观念如何使道义论的自我承诺了这两个方面中的某一个方面，来充分地评价其后果。

就我占有某物而言，我就立刻既与之相关又与之相别。说我拥有(占有)某一特征或欲望或雄心，就是说我与之以某一特定方式——它是**我的**而不是**你的**——相关，而且也意味着，我与之以某一特定方式——它是**我的**而不是**我**——相别。后一点意味着，如果我失去了我所占有的某一事物，我将仍是我占有该事物时的那同一个"我"，在此意义上——乍看起来是矛盾的，实际经过反思是不可避免的——占有概念就是一个间距性概念。这一间距性因素基于自我的连续性。它通过将其从最轻微的偶然性之变迁流转中拯救出来而为自我保留了尊严和完整性。要保留这一间距，及其所蕴含的完整性，必须需要某种典型的自我认识。要保留我之**所是**与仅仅是我之**所有**之间的距离，我就必须知道我是谁，或者能在情况需要时弄清楚有关我是谁的问题。奥德赛之所以能够走过奸计重重的艰难旅途，最后幸存回家，全靠他假以各种伪装，而他之所以能够这样做，在于他预设了一种理解，即，他曾经是谁，也就是说，从一开始他就是谁。既然在这种意义上，他的自我认识先于他的经验，那么，我才能以出发时 56 的那同一个人的身份返回家园，这有点类似于彭尼洛普，他并未因旅行而变质；而不像阿伽门农，他以一个陌生人的身份返回家园，具有不同的命运遭遇。[①]

占有双重性的一个后果是，占有可能会以两种不同方式消

① 我感谢艾伦·格莱斯曼为我提供这一例子。

失或缩小。不仅是在我的人格与某一事物之间产生了距离时，我才渐渐地失去对该事物的占有，而且在我的自我与该事物之间的距离逐渐缩短以至快要消失时，我也会渐渐失去对该事物的占有。我不仅在我对某一欲望或抱负的承诺消失时，在我不再坚持这种承诺时，会失去对这一欲望或抱负的占有，而且，在某一点之后，随着我对它的把握，随着我渐渐地得到它，我也会失去对它的占有。当该欲望或抱负逐渐成为我的身份之构成，它就将越来越多地变成我，而越来越少地成为我的。或者就像我在一些场合所说的，我越少占有它，我就越多地被它所占有。试设想一种欲望，开始被我有意地坚持，后来逐渐成为我全部目标的核心，直到最后它成为我所思所为的压倒一切的考量。当它从一种欲念逐渐变为一种迷恋时，我就很少占有它，而是更多地被它所占有，直到最后它与我的身份难分彼此。

一个不同的例子是：如果《美国独立宣言》是正确的，可以说，人们被其造物主赋予了某些不可转让的权利，其中包括生命、自由和对幸福的追求，那么，这一连串著名的隽语描述的与其说是我们作为自由人所**拥有**之物，而勿宁是我们之**所是**。这种天赋更是某种自然**本性**而非一种占有；一个牺牲自己的自由或追求一种悲惨存在的人，会将这些天赋体验为限制而非占有。只要这些权利是真正不可转让的，一个人就没有资格（权限）剥夺他人的权利，而只能享受他自己的权利。自杀就等于谋杀，使自我陷人奴役在道德上就等于奴役别人。

正如这些描述所暗示的，占有必定与人的代理和对自我命令的感知相联系。从这两方面来看，剥夺拥有可以理解为一种对权利的篡夺。当我失去对某一对象的占有时——不管是因为它不在我的掌握之中，还是因为它如此巨大以至于我反而被它所控制，在它面前丧失了力量——我对该对象的力量也被削弱

了。每一种挑战都与一不同的力量概念相联系，于是这也就隐 57
含着一种对自我与其目的之关系的不同解释。我们可以把两种维度上的力量视为以不同的修缮方式修缮着这种趋于剥夺的转移，而且可以通过它们用以恢复一种对自我命令的感知的方式来将这两种维度区别开来。

第一种占有的剥夺意味着目的与曾经拥有该目的的自我之间拉开了距离。人们越来越不清楚的是，在何种意义上这是我的目的而不是你的目的，或者是某一其他人的目的，或者根本不是任何人的目的。自我之所以被剥夺，是因为自我与那些目的和欲望相分离，而那些欲望和目的，曾逐渐地波动变幻，共同构成一个连贯的整体，提供了固定的追求，形成了一个生活计划，而且也由此说明了有其目的的自我的连续性。如果说自我被认为是优先于其目的——其界限曾经一次性地确定下来以至于面对经验变迁流转也滴水不漏，毫不示弱——而给定的，那么，这种连续性就永远是而且天生是成问题的，对自我来说，惟一能够确认它的方法是力图超越它自身，将其可能占有的意志和目的作为一个对象来把握，就像实际情况总是的那样，既在它自身之外，又始终把握着它们①。

第二种剥夺是以另一种方式使之丧失力量。在此，问题不是要克服因目的从自我游离出来所造成的距离，而是恢复和保留一个渐渐具有塌陷危险的空间。多种可能的追求和目的所带来的要求和压力混杂在一起，泥沙俱下，所有这些都不加分别地冲击着我的身份，我无法将它们厘清，也无法标示自我的边界和

① 试与康德（1797 年，第 62 页）比较一下："于是，拥有外在于自己的、作为其自身（财富）的某些东西，这种关系由一纯粹的法定主体意志的联合所组成，独立于他在时空中的关系，而与一个理智占有的概念相一致。"

界限，无法说出我的身份终止于何处，我的各种属性、目的和欲望的世界开始于何处。特别是在我对于我是谁缺乏任何清晰的领会这一意义上，我丧失了力量。我的身份的某质太多。如果说目的是优先于目的所构成的自我而被给定的，主体的界限是开放的，那么，其身份就会无限度地随缘而遇，且永远流动不居。无法区分我之所有与我之所是，我就处于可能被环境的海洋所淹没的危险之中。

我们可以把人的力量理解为自我因其目的而产生的能力。这就承认了其与占有观念的紧密联系，而不会造成占有维度发58 生危险的问题，也不会产生自我与其目的的相对优先性问题。因为，如果我是一个有目的的存在者，我至少有两种方式可以"获得"它们：一是通过选择，二是通过发现；即通过"找到它们"。我们可以把第一种"获得"的意义叫做代理人的意志主义维度，第二种"获得"的意义则是其认知维度。每一种力量都可以被看作是对一种不同剥夺的修缮。

如果说自我被剥夺权利是因为与其目的相分离，那么，剥夺可以通过其意志主义意义上的力量而得以修复，在此意义上，自我作为一个选择对象的意志主体而与其目的相关，这种相关的力量需要意志发挥作用，因为正是意志才能跨越主体与其对象之间的空间，而无须将这一空间紧闭。

如果说自我被解除了力量是因为未能与其目的区分开的话，那么，剥夺拥有将为认知意义上的力量所修复，在此意义上，自我作为一个理解对象的认知主体与其目的相关。如果说自我的目的是预先给定的，那么，与之相关的力量就不是意志主义的而是认知的，既然主体获得其自我命令的方式不是通过选择业已给定的东西(这是不可理喻的)，而是通过反思自我和探究自我构成的本性，认清其律法与命令，以及将其追求确认为是自己

的。如果说意志能力通过保存自我与目的之间的某种连续性而翻转了自我与目的的游离关系的话，反思性就是一种距离化能力，而且它在某种分离状态中产生。通过保存自我与目的之间的被压缩的空间，它获得了成功。在反思性中，自我转而向内关注自身，使自我成为其自身的探究对象和反思对象。当我能够反思我的迷恋，并能够将其拿出来作为我反思的一个对象时，我就在它和我之间制造了某种空间，而且也减弱了其力量。它更多地成为一种属性而非我的身份的一个构成部分，从而迷恋也被化解为一种单纯的欲望。

如果说主体被看作是优先于其目的的，那么，在此意义上自我认识就不是一种可能性，因为其所界定的界限是预先给定的，而非反思地通过先在的个体化原则而给定的。自我的界限是固定的，而且在界限之内，所有一切都是透明的。相关的道德问题 59 就不是"我是谁?"(因为对这一问题的回答是预先给定的)而是"我将选择什么样的目的?"而这是一个指向意志的问题。

对于自我来说——其身份是根据此前早已有的目的而建构起来的——力量很少在于召唤意志，而在于寻求自我理解。与之相关的问题就不是选择什么样的目的——因为我的难题根本上来说，是对这一问题的回答业已给出——而是我是谁，我如何能够从一簇可能的目的之中将我之所是与我之所有区分开来。在此，自我的界限并不是固定的，而是诸多的可能性，它们的轮廓不再是自证的而至少部分是尚待形成的。使之变得清晰与确定我的身份的界限是同一回事。在第一种情形中根据我的意志的广度和深度而加以衡量的自我命令为第二种情形中我的自我认知的深度和清晰度所决定。

现在我们可以明白，与意志主义的力量概念和占有的间距因素相联系的一连串的假设如何充斥于罗尔斯的个人理论。预

先个体化且优先于其目的而给定的占有主体的概念，看起来恰恰就是在未失之于先验的情况下换回道义论伦理所要求的概念。以此方式，自我与其目的相区分——自我超出其目的，它们有一种距离，自我具有某种优先性——但作为选择对象的意志主体，自我也与其目的相关联。

由是可见，意志主义的力量概念在罗尔斯的观点中是一关键的要素，而且在道义论伦理中扮演着核心的角色。正义原则所表达的"不是那些从根本展示我们本性的目标"（第560页），而我们最为关心的选择我们目标的能力。"所以，道德的个人是具有自己选定目的之能力的主体，他的基本偏好取决于条件，这些条件使他能去构造一种尽可能充分的——只要环境允许——表现他作为一个自由平等的理性存在者本性的生活方式。"（第561页）这就是为什么最终我们不能把正义仅仅看作是其他价值中的一种价值的原因所在。"为实现我们的本性，我们除准备保持我们的正义感，使之调节我们的其它目标之外别无选择。"（第574页）

个人主义与共同体的要求

60 在我们重建道义论的主体时，我们最后发现了用来评价原初状态之描述性前提的标准，从两端给罗尔斯反思平衡提供了一种检验我们的道德直觉的对称物。正是这一主体观念，而且没有任何对人类动机的特殊解释，才是互无利益关涉的假设所要传达的。

我们可以回顾一下罗尔斯的解释："在原初状态中假定互无利益关涉，是为了确保正义原则不致依赖太多的假设。"（第129页）而且，避免使用较强假设的要点在于能够使并不预设任何特

殊善观念成为可能。"采纳一种善观念的自由仅仅由这样的原则来限制:即这些原则是从一种不对这些观念加以任何先验限制的理论中推演出来的。原初状态中所设想的互无利益关涉实践了这个想法"(第 254 页)。较强的或有争议的假设具有强加某一特殊善观念的危险,而且会预先使原则的选择失之偏颇。

那么,形成罗尔斯个人观念的那些假设究竟有多强或多弱呢?它们与哪些价值和目的相容呢?它们足以弱到、足以简单到可以避免预先排除任何善观念吗?我们已经看到,在这一点上对原初状态的经验主义阅读产生了一连串的反驳意见,人们认为正义环境特别是互无利益关涉的假设导人了一种个人主义偏见,排除了或者说贬低了诸如仁爱、利他主义和共同体情感等动机的价值。正如一位批评家所写到的,原初状态包含着"一种强烈的个人主义偏见,而且为互无利益关涉的和毫不嫉妒的动机假设所进一步强化","原初状态所预设的似乎恰恰不是一种中立的善理论,而是一种自由主义的个人主义观念,根据这一观念,对一个人来说最好的希望莫过于毫无妨碍地走自己的路,只要不侵犯他人的权利"(内格尔,1973 年,第 9—10 页)。

但是,正如罗尔斯所正确认为的,他的理论并不是经验主义的反驳意见所设想的那种"狭隘的个人主义学说"。"一旦人们领悟了互无利益关涉的假设,这种反驳意见就显得是在张冠李戴了"(第 584 页)。虽然有其个人主义维度,但公平的正义并不 61 把私人社会作为一种理想来辩护(第 522 页注),也不预设自私的或利己的动机(第 129 页),亦不反对共同体的价值。"虽然公平的正义一开始就把原初状态中的人们看作是个人……但这并不构成解释那些使人们联合为一个共同体的较高层次的道德情感的障碍"(第 192 页)。

罗尔斯特别强调,互无利益关涉的假设并不以共同体的价

值为代价,使原则的选择偏袒于个人主义价值。反驳者设想,这种假设忽视了原初状态的特殊地位,同时也错误地假设,归之于各方的动机的意思是将其普遍应用于实际人类或一个有序社会的个人。但这都不是事实。原初状态中归于各方的动机,并不反映社会中所普遍流行的实际动机,也不直接决定有序社会里人们的动机。

罗尔斯论证说,如果这些假设有其严格范围,人们"似乎没有任何唐突的理由认为有序社会里人们的目的应当受个人主义宰制"(1975年,第544页)。像任何其他价值一样,共同体的价值也是个人可以去选择去追求的,它不仅可以存在,而且甚至可能在两个正义原则所统治的社会里获得繁荣发展。

没有任何理由认为一个有序社会应当首先鼓励个人主义价值,如果个人主义意味着这样一种生活方式:使个人只追寻自己的路而对他人的利益毫不关心的话(尽管也尊重他们的权利和自由)。一般来说,人们期望大多数人都属于一个或多个的联合体、而且至少在此意义上有一些集体的目的。基本的自由不是想使个人彼此孤立,或者劝服他们去过私人生活,即使毫无疑问会有人这样,而是确保各联合体与较小的共同体之间的自由流动的权利(1975年,第550页)。

按照罗尔斯对个人的看法,我的目的是仁慈的或共同体主义的——当它们将另一个或一群可能与我有关的他人的善作为对象时,而且实际上,罗尔斯的观点丝毫没有排除这种意义上的共同体主义的目的。所有的利益、价值和善观念都对罗尔斯式的自我开放,只要这些利益、价值和善观念能被算作是预先个体化且优先于其目的给定的主体的利益,也就是说,只要这些利益、价值和善观念描述的是我追求的对象而非我所是的主体。62 预先固定的只是这种自我的种种界限。

但这却表明，在更深层的意义上，罗尔斯的观念是个人主义的。罗尔斯式的自我不仅是一个占有的主体，而且是一个先在个体化的主体，且总与其所拥有的利益具有某种距离，回想这些，我们就能给这种个人主义定位，并能确认其所排除的善观念。这种距离的一个后果是，将自我置于超越经验极限的地位，使之变得无懈可击，一次性地也是永久性地将其身份固定下来。没有任何承诺能如此深刻地抓住我，以至于没有它我就不能理解我自己。没有任何生活追求和计划的变化能如此烦人而搅乱我的身份界线。没有任何方案能够如此根本，以至于避开它将使"我是谁"成为问题。既然我是独立于我所拥有的价值之外的，我就总能离开它们；我作为道德个人的公共身份在我的善观念中"并不随着时间的变化而受到影响"（罗尔斯，1980 年，第 544—545 页）[①]。

但是，如此彻底独立的自我排除了任何与构成性意义上的占有紧密相连的善（或恶）观念。它排除了任何依附（或迷恋）的可能性，而这种依附（或迷恋）能够超过我们的价值和情感，成为我们的身份本身。它也排除了一种公共生活的可能性，在这种生活中，参与者的身份与利益或好或坏都是至关重要的。而且它还排除了共同的追求和目的能或多或少激发扩展性的自我理解，以至在构成性意义上确定共同体的可能性——这个共同体描述的是主体，而不是共享志向的目标。更一般地说，罗尔斯的解释排除了我们可以称之为自我理解的"主体间的"或"主体内的"形式的可能性，排除了构想并不假定其预先给定的边界这样一种主体的方式。与罗尔斯的观念不同，主体间和主体内的观

① 罗尔斯曾在某处认为：我作为道德个人的私人认同并不会同样使我摆脱构成性的依附（1980 年，第 545 页），请参看第 182 页以下。

念并不作如下假定:谈论自我——从一种道德观点看——必然和毫无疑问地就是在谈论一个先在个体化的自我。

主体间的观念允许在某种道德环境中,对自我的相关描述容纳一个并非单一的、个体的人,只要我们将责任或义务归之于63 家庭或共同体或阶级或民族而不是某种特殊的人类。当他"出于人们清楚的一些理由"而拒绝他所谓的"一个不确定的共同体概念"和"社会是一个有机整体"(第 264 页)的观念时,此种观念就预先存在于罗尔斯的脑海里,因为这些东西让人想到康德的那种令人烦恼的形而上学方面,而该方面正是罗尔斯急于替换的。

另一方面,主体内观念允许出于某种目的,对道德主体的适当描述可以指单个的、个体人内部自我的多元性,只要我们按照多种互竞的认同来解释内在的慎思,或者按照已被关闭的自我认识来解释内省的各个阶段,或者当我们使某人在其宗教转变之前免于承担"他"坚持异端信念所应承担的责任时,都可以如此。按照内在主体的观念,在一个(先在个体化的、经验的)自我之内谈论多个自我,就不仅仅是隐喻式的,而且有时也具有本真的道德与实践意味。

如果说罗尔斯并不明确拒斥这些概念的话,那么在他假定每一个体性的个人都对应于某一单一的欲望体系时,以及在他假定由于作为一种社会伦理的功利主义错误地运用于所选择的原则只适合于一个人的社会,因而已告失败,这时候他也隐含地否定了这些概念。由于他姑且假定了每一个体都构成一个且是惟一的欲望系统,那么,合并各种欲望的问题就不会出现在个人的情形中,合理慎思的原则能够正确地控制个人的自我行为。"一个人能非常恰当地行动(至少在不影响别人的情况下),以达到他自己的最大利益,并尽可能地接近其合理目的"(第 23 页)。

而社会则由多元的主体组成，因此需要正义。在私人道德中，没有涉及到他人，功利主义似乎足够充分，我能自由地将我的善最大化而不用考虑正当原则[①]。在此，罗尔斯又一次背离了康德。康德强调“对自己的必然义务”的概念，而且将权利范畴应用于 64 私人道德和公共道德(康德，1785 年，第 89—90、96—97、101、105 页)。

这样，原初状态的假设就预先反对任何要求或多或少地扩展自我认识的善观念，特别是反对构成性意义上的共同体的可能性。按照罗尔斯的观点来看，共同体的意义描述的是先在个体化的自我的可能目标，而不是他们的认同本身的构成成分。这保证了共同体的从属地位。既然“正当概念业已提供了自我的基本统一性”(第 563 页)，那么，共同体必须将其美德看作是在由正义所确定的框架之内其他美德中的一个竞争者，而不是与该框架本身相对立的解释。这样一来，问题就成了，碰巧拥护共同体目标的诸个体是否能在一个由正义原则先在确定的有序社会内追求这些目标的问题，而不是一个有序社会本身是否为一个(构成性意义上的人的)共同体的问题。可以肯定，存在着一种能得到国家权力(出于整个有序的社会——一个公正的社会，在其中，共同的正义观念得到人们的公开认可——的目的)支持的集体目标，但是在这一框架内也可以追求共同体的目标，

① 在讨论这种慎思合理性时，罗尔斯没有进一步说明，承认一种内在主体的维度和正当概念，以此作为私人道德选择的约束：“一个把他自己的未来本身的要求像他人的利益一样加以拒绝的人，不仅从这些要求来考虑是不负责任的，而且从他自己的人格看来也是不负责任的。他没有把他自己看作是一个连续的个人。从这个方面来看，对自己的责任原则类似于一个正当原则……可以这样说，要使得此一时间的个人一定不能去抱怨彼一时间的个人的行为”(第 423 页)[着重号为引者所加]。

而且它也完全可能是为绝大多数的人所追求的目标(罗尔斯,1975年,第550页)。

现在我们可以更清楚了解罗尔斯的个人理论与他的正义之首要性主张之间的关系。因为个人的价值和目的永远都是自我的属性,而不是自我的组成要素,所以,共同体的意义只是一个有序社会的属性而非组成要素。因为自我优先于其所坚持的目标,所以,由正义原则所界定的有序社会,也就优先于为社会成员公开认可的那些目标——共同体的或其他的目的。正是在此意义上,正义才既是道德的,又是知识论的,也才能成为社会制度的首要美德。

我们对罗尔斯的个人观念的重建现在已经完成,剩下的是评价这一观念和它所必须支持的道义论伦理。我们已然看到,包含在原初状态中的假设是强式的和影响深远的,而不是弱式的和素朴的,尽管不是出于经验主义者的反驳所暗示的那些理由。这些假设不承认所有的目的,而是预先排除了任何因为人们接受或追求将会承诺或改变自我的认同的目的,而且,这些假设也特别否认了共同体的善能够存在于这种构成性维度上的可能性。

65

如果我们还不能因此认为,罗尔斯的原则源于"没有给善观念强加任何先验约束的学说",我也依然能够论证,他所排除的诸观念在某种程度上是不可缺少的,而且,即使没有这些观念,我们也可能对正义作出解释,并获得一种有序社会的观念。罗尔斯的正义论就是这样一种尝试。为了评价该理论,我们必须从道义论的元伦理学走下来,去考虑第一层次的原则。在以下几章中,我将论证,罗尔斯的个人观念既不能支持其正义理论,也不能合理地说明我们代理和自我反思的能力;以道义论所要求的方式来看,正义不可能是首要的,因为我们不能始终一贯地将我们自己看作是道义论伦理要求我们所是的那种存在者。

二、占有、应得和分配正义

66

在辨明罗尔斯理论中动机假设的特性后，现在，我们可以并列提出他的个人的理论和正义理论，以检验二者是否恰切。如此，我们能够由反思平衡出发，探讨包含在原初状态中的个人理论是否与它必须影响和反映的正义理论相呼应。对此目标特别有意义的是差异原则，此原则只适用于为那些处于社会最不利地位成员的利益的不平等服务。我们可在本章中看到，对差异原则的充分的辩护，必须事先假定一个在道义论假设中无法得到的个人概念，因为我们不能成为这样的主体——对这种主体来说，正义才是首要的，差异原则才是一个正义原则。探讨的核心问题将集中在分配正义中应得的角色，以及它所追求的占有概念之上。为了探讨这些问题，我们必须从对比罗尔斯的和其他各种与之相异的分配理论出发，尤其是从他的对手罗伯特·诺齐克所阐述的与之对立、但在某些地方却又极为相似的理论出发。

激进自由主义与平等主义

从实践的政治观点看，罗尔斯和诺齐克的立场是明显对立的。罗尔斯——福利国家自由主义和诺齐克——自由意志的保守主义界定了美国的政治议程必须在他们之间作出抉择。至

少，在这里分配正义的问题受到关注。但是，从哲学的观点看，他们又有很多共同点。两者都明确地站在反功利主义的立场上，其拒斥理由是功利主义否认人与人之间的差别。罗尔斯和诺齐克代之以一种以权利为基础的伦理学，它更加完整地保证个体的自由。虽然诺齐克的权利解释大部分都来自洛克，但是67 他们都求助于康德的律令：只把每个人当成目的而不只是手段来对待，并且寻求体现这一点的正义原则。罗尔斯和诺齐克都否认存在任何由个体组成的政治实体凌驾于个体之上或在个体之外。正如诺齐克从原则和修辞两方面回应罗尔斯时所说的那样：

> 对行为的单方约束（无限制的禁止）反映康德的根本的原则即个体是目的而不仅仅是手段……单方约束表现了他人的不可侵犯性。但是，为什么不可能有人为其更伟大的社会善侵犯他人？个别地看，我们每个人都曾经为了一个更大的利益或避免一种更大的伤害而选择承受某些痛苦或牺牲……但是不存在带有善的社会实体为了自身的善而承受某种牺牲。只存在与各自生命相伴的个体人、互不相同的个体人。用他们其中之一服务于他人的利益，以他利于他人。此外无他……在此意义上使用人没有充分地尊重并考虑如下的事实：他是一个独立的人，他拥有只属于他的生命。（1974 年，30—33 页）
>
> 我主张，我们可以实施的单方约束反映了我们相互分离存在的事实。这种分离存在所反映的事实是：在我们中间不可能产生任何道德平衡的行为，不存在

> 任何为了一个更完整的社会善所做的超越我们生命的善。不存在对于我们中的某些人为他人所做出牺牲的正当合理性证明。(1974年,第33页)

这两位理论家所强调的,在罗尔斯那里被称为"诸个人的多元性和独特性";在诺齐克那里则被称为"我们分离存在的事实"。这是功利主义所否认的一种个人主义的、以权利为基础的伦理学所肯定的主要道德事实。对此道德事实和权利的重要性,罗尔斯和诺齐克都强调它们的一致。但在罗尔斯的正义论中,社会的和经济的不平等是被允许的,只要它能保证基本的温饱。在同一问题上,诺齐克所持的正义观只基于自愿的交换和转移,同时排除再分配的政策。他们的理论为什么会有这么大的分歧呢?幸运地是,分歧点可以被精确地找到,因为罗尔斯在发展他的第二个正义原则(它包含差异原则)时,设置了一条推理线索,它开始的立场与诺齐克的相似,但却以罗尔斯自己的立场结束。

罗尔斯考虑了三种可能的原则,社会的和经济的利益可以根据这些原则得到调节和评估,它们是:天赋自由(类似于诺齐克的"资格理论")、自由平等(类似一种标准的精英统治)和民主平等(基于差异原则)。天赋自由制度规定:任何分配都是一种有效的市场经济的结果,一种形式的(即合法的)机会平等盛行其中,有如此多的职业向那些具有相关才能的人敞开。罗尔斯发现这个原则是不充分的,他的理由是,此原则所承认的分配倾向于简单地复制原初的才能和财产的分配。那些实质上被赋予这些特征的人最终也获得了实质的分有,而那些遗产较少的人,则最终得到的也是不足的。在这种情况下,结果倾向于简单地复制初始分配,要使这一原则成为可能就需要一个附加的假定,

68

即原初的天赋也是公平分配的。但这个假定不能成立。“在任何时期财产的初始分配都强烈地受到社会和自然的偶然情况的影响”，但这既不是公平，也不是不公平，而只是任意的。并且，因为人们对于初始天赋的正义无能为力，再以公正的名义去安置它们，就等于与命运的随意性联系在一起，此外无他。“直觉地看，天赋自由制度最明显的不公正在于，从一种道德的观点看，这一理论允许分配分额如此随意地受到这些因素的不合宜的影响”(第72页)。

自由平等原则尝试修正天赋自由的不公正。其方式是超越那些形式上的机会平等，在可能的地方校正社会的和文化的不利条件。自由平等原则的目标是一种“公平的精英统治”，在此，社会的和文化的不平等被平等的教育机会、确实的再分配政策和其他社会改革所缓解。对于自由平等原则，其理想是提供给所有人一个“平等的起点”，从而使那些具有相似天赋和能力并且具有一种相似意愿去训练这些天赋和能力的人，能拥有“相同的成功前景”，无论他们最初在社会制度中的地位如何，即忽略他们生来所处的收入阶层。对于每一个得到类似激励和天赋的人，社会的所有部分，文化和成就的前景都应该是基本平等的。那些具有相同才能和渴望的人的期望，不应该被他们所处的社会等级地位所影响(第73页)。

虽然自由平等制度相对于天赋自由制度是一种提高，但是69“直觉上它依然是有缺陷的”。机会均等即便完满无缺，也只是对财富专横的一种微弱的限制。

> 尽管它尽可能完美地削弱社会偶然性影响，但是它依然允许财富和收入的分配，而财富和收入则是由才能和天赋的自然分配决定的。在背景安排允许的限

> 制内，分配的分额为自然巧合的结果决定；而这个结果从一种道德的角度看是任意的。允许由自然财产的分配决定的分配和由历史和社会幸运决定的分配同样毫无理由。（第 73—74 页）

一旦我们遭到总体上决定我们人生前景的初始天赋的任意性打击，我们就同样受困于由自然巧合和社会、文化偶然性影响造成的干扰。“从一种道德的观点看，这两者看起来同样任意”（第 75 页）。基于同样的推理，这种推理让我们偏爱一种“公平的精英统治”（正如自由平等）胜于一种纯粹形式的机会平等（正如天赋自由），自然让我们进一步探索罗尔斯所说的民主的概念。但是有一件事很清楚，民主的概念无法在机会公平原则的一种简单的延伸中找到。原因之一是，完全地扩展机会以至于将不平等根源单独地从社会和文化的条件中根除，事实上是不可能的。家庭制度“使得人们在实践中不可能确保那些在天赋上近似的人有平等的成功和文化机会”（第 74 页）。但是，即使补偿性的教育和其他改革能够圆满地甚或接近于修正社会和文化的缺失，如果不是含糊地禁止，要设想以一种相对的方式“修正”那些自然财富所要求的那些社会政策，仍然是困难的。我们所需要的是一个概念，这个概念使这些差异的作用失效，但同时也要意识到这些差异的顽固性。

有些评论家，特别是一些对于民主自由原则怀有敌意的人，把下一个逻辑步骤描述为一种从机会均等到结果平等的转变。在他们看来，任何正义论都必须遵守一种趋向平均的平等，这种平等需要持续对分配分额进行调整，使之修正天赋和能力的持续差异，它拒绝为了分配结果的道德任意性接受一种精英统治的概念（贝尔，1973 年，第 441—443 页）。但是结果的平等绝不 70

是一种精英统治政体惟一的民主选择，也不是罗尔斯所采纳的原则。差异原则并不等同于结果的平等，它也并不要求铲除人与人之间的所有差异。“接下来不是说应该消除这些差异”，罗尔斯写道：“还有另一种方法可以解决它们。”(第 102 页)罗尔斯的方法不是根除不平等的天赋，而是对收益和责任的方案进行安排，使得最少部分的人可能分摊幸运的资源。这种安排是差异原则想得到的。它所限制的只是那些社会和经济的不平等。它们的作用是使社会成员中最缺乏优势的部分人受益。把职业和地位向所有没有得到机会均等的人开放的原则，与差异原则一起规定了罗尔斯的民主平等概念。

差异原则决不是机会公平原则更加圆满的翻版，它以一种根本不同的方法攻击任意性问题。与其说它改变条件，在这些条件下我实践我的才能，不如说差异原则改变了道德基础，我依此基础要求按才取利，我不再被看成我的所有物的单独所有者，或者他们带来的优势的特许接收者。“差异原则实际上代表一种安排，它把天赋才能的分配看成是共同的所有物，并且分享这种分配的利益，不论分配的结果如何。”如此，差异原则承认了财富的任意性，它断言我不是真正的拥有者，而只是存在于我身上的才能和能力的看守者或贮藏所，这样，我对他们行动的结果就没有特殊的道德要求。

> 那些得到自然宠爱的人，无论他们是谁，从他们的好运气中获益，可能只在提高那些损失巨大的人的处境的意义上。那些具有天赋的人不能仅仅因为他们获得更多的天资就获利，他们只能用所得支付自己的训练和教育费用，并且同时利用他们的天赋帮助那些运气欠佳的人。没有人应该依靠更优越的天赋能力或优

点在社会中获得更有利的起点。(第 101—102 页)

通过将才能和特质的分配看成是公共所有物而不是个人的 71 拥有,罗尔斯就避免为了修正社会和自然偶然性的任意性而需要"均衡"天赋。当"人们同意分担他人的命运"(第 102 页),其重要性至少是他们单个的命运可能发生变化。这就是为什么尽管差异原则倾向于"在平等方面修正偶然性的倾斜",但"它却没有要求社会尝试去清除障碍,正如所有人都希望在同一竞技中有公平的基础。"(第 101 页)

罗尔斯承认,差异原则、特别是作为"公共所有物"的天赋观念,是与传统的个体应得概念相冲突的。"这里有一种自然的倾向性,即反对那些得到更好境遇的人应该得到更大的优势,不管他们是否有利于他人"(第 103 页)。

罗尔斯的回答是,在一般由任意性引发的争论中,这种个体应得的概念是一个错误。"这看来是我们思考公正的固定观点之一,即没有人应该得到其固有秉赋的分配中的位置,也不应该得到其在社会中的原初地位"(第 104 页)。以下的断言直觉上似乎更为合理,即认为,一个人应得的至少应该是他通过自己的努力而获得的东西,但是,即使是奋斗的意志在很大程度上也可能是被社会和自然的偶然性所决定的。如下的主张,即认为一个人应得到优越的品格以使其能努力培养他的能力,同样是有疑问的,因为他的品格很大程度上依赖于幸运的家庭和社会环境,而他可以不认可它们的功劳。"应得的概念似乎并不适用于这些情况"(第 104 页)。

我们这样说,并不是完全否认个体资格的作用。某些种类的资格是与不同的原则相一致的,但是这里需要对应得和合法期待加以区别。因为由我培养和实践一部分才能和我控制的所

有物，而不是让它们处于蛰伏状态有利于多数人。社会通常是被安排用来为他们的培养提供资源，以及为他们的实践提供刺激。当然，我对于我的那部分利益享有权利，当我在被指明对它们享有资格的情况下。无论如何，要强调的重要一点是，这些主张尊重的是由制度创造的那些合法性期待，（制度的设计是用于诱发我的努力），而不是一种原初的权利，或者因为我占有的特性而具有应得的声明。

72 假定一个恰当的合作体系，把它当成一个公共规则和依其设立的期待是完全正确的。带着改善他们条件的希望，那些做到该体系宣称将会得到报偿的事的人就对他们的优势享有资格。在这个意义上，更富有的人会要求更好的条件，他们的要求是依据社会制度建立的正当期待；而且社会有义务满足他们，但是，这个应得的意义预先假设了合作图式的存在，它与这个图式的设计是否首先要和差异原则或某个其他标准相一致的问题是不相干的。（第 103 页）

虽然我有资格享受那些回应我正当期待的利益，但是基于以下两个原因，我并不**应该得到**它们；首先，如果共同所有的假设成立，我并不真正**占有**那些导致利益产生的属性；或者，如果我占有这些属性，也只是在弱的、偶然的意义上，而不是在强的、持续的意义上占有他们。并且，这种占有的意义不足以在强的、前制度的意义上确立应得。第二，当我按规则有资格拥有我的公平分额，但我并没有资格说，这些报偿这些属性的规则相较于其他规则更为有效。由于这些原因，那些得到出色天赋的人"不能说他赢得并且因而对一个合作图式具有权利，在此图式中他

被允许得到利益，其方式是不对他人的福利做出贡献。没有任何根据使他提出这种要求”(第104页)。

精英统治与差异原则

在探讨诺齐克对罗尔斯的回答以及他对天赋自由的辩护之前，有必要进一步澄清差异原则(如罗尔斯之“民主平等”)与精英统治的概念(如在自由平等中)的对立。也许两者最鲜明的区别在于个体优点或应得的作用，这是精英统治概念的核心，也是作为公平的正义理论中所缺少的，或者至少是严重被削弱的一点[①]。在一种“公平的精英统治”中，即在此种条件下，差别和阶级的偏见已经被克服，那些达到有利位置的人赢得了他们的地位，而且应得与之相应的奖励。不平等的分配分额取决于对优势成就的认同，而不仅仅是合法期待的满足，正如一名精英统治伦理的捍卫者所解释的： 73

> 精英统治是由一些已经建立其权威的人组成的……精英统治在我的使用范围内，是对个人成就的强调和根据一个人的卓越表现确立的地位……当所有男人有资格受到尊敬时，他们并非都有资格受到赞美。精英统治，在这个词最好的意义上，就是由那些值得赞美的人创造的。(贝尔，1973年，第453—454页)

其次，相关的区别还在于在遗传优势及文化优势之间的差

① 我把这些精英统治的说法放在一旁，它们只能为了创造驱动力和吸引相关的天才而设置分配分额，与接受者的道德价值毫无关系。

别。对罗尔斯来说，这种差别与正义问题本质上是无关的。但是，在精英统治的理论假设下，此种差别却是决定性的。因此，在这些服膺精英统治理想的人们之间所发生的有关遗传因素和文化因素在决定智力和生活前景之问题上的强烈争论也是决定性的。在此，分配正义的安排被看成是依靠于所有人为（终极的）不平等的结果进行平等竞争获得的“公平机会”。来自于社会和文化障碍的天生差别是任何图式的评估核心。当成功越是紧密地与遗传的天生因素联系在一起，社会制度的不平等就会越不能被假定具有改善的（或承担责任的）能力，而应得所依据的个人努力的范畴也就会越来越小。

> 就像传统上人们所确信的那样，在精英统治的本性中，对个人评估起关键作用的是假设的成就与智力的关系，以及在智商范畴上，智力和智力标准的关系。因此，第一个问题就是：什么决定智力。
>
> 所有这些使得智力和遗传继承的关系问题非常敏感。智力是否在很大等程度上是继承而来的？一个人能通过培养提高智力吗？一个人如何将自然能力与通过教育所获得的技能提高区别开来？（贝尔，1973年，第411页）

对于公平的正义来说，有关于智力的决定作用，及其创造的广泛的社会、科学、文化影响的争议或多或少是不切要义的。一旦一个人反对将个人应得和“机会公平”的概念作为分配份额之首要基础时，遗传与获得成功之间的文化障碍区分就会丧失其大部分道德兴趣。一旦我们同意把能力之分配看作是共同财

74

产,那么它们如何由你拥有和由其他人拥有就成了无关紧要的问题了。

精英统治论的支持者总是不能明确指出他们区分自然优势和社会优势的根据,但是人们至少可以设想两种可能的论证,一种是道德的,另一种是实践的。道德的论证是:遗传的天赋在一种状况下是不可侵犯的,即社会或文化的特点并不比他的社会条件的属性更具有他的认同的构成性意义,这是因为一个人的自然天赋在某种程度上本质上更是"他的"。先天的、而非任意的诸差异同样不是不可避免的。它们,而不是社会和文化条件的产物,刻画出了如果缺乏我就不是特殊的我的那些特性。从这个观点出发可以看出,我是否应得我与生俱来的智力,这一点并不重要。重要的是,我天生的智力是一个有关我的不可剥夺的事实,无论更广泛的社会目标的价值如何,我的个体的完整性都要求它不被篡改。

但是,一旦那些最适当地被认为对个人认同具有根本意义的因素:性格、价值、内心确信、极度忠诚等等常常受到社会和文化因素的强烈影响,而很多自然因素,例如头发的色彩以及其他无关紧要的身体特征,就更加无关紧要,这个论证就会出现漏洞。即使是一些本质性的和仅仅是偶然的特征之间的区别有效,我们也并无明显理由说明它为什么要与自然和社会财富之间的区别相对应。当然,罗尔斯对此理论的反对仍然很强烈,因为罗尔斯的个人理论就暗示没有什么特征在此意义上是很根本的,无论是社会的,还是自然的。即使这些属性,例如人的性格和价值直觉地与最接近对一个实质的自我的规定,它们仍然被降为偶然性因素。作为一个人的属性"很大程度上依靠于他并没有声明拥有的幸福家庭,以及社会关系"(第104页),因此我们的价值也是极其偶然的。"我们有此一善观念而非彼一善观

念，与道德立场并无关系。在获得善的过程中，我们受到相同的一系列偶然性的影响，它使我们排除一种我们的性别和阶级的知识"(罗尔斯，1975年，第537页)。

实践的论证会区别于自然和社会的不平等，其区别的根据是，在一种方式下，自然的不平等很难控制，而社会不平等则并非如此，因此社会对修正社会的不平等、而不是自然的不平等负有责任。不平等越多地呈现出遗传而非文化所引发的特点，社会对它就越"束手无策"。假定一个公平的制度，一些人将天生比另外一些人更成功，这就导致如下的观点：即认为，即使是最开明的社会对无法改变这种情况也无能为力。同样，即使是最顽强的改革者也必须承认，生活在下述方面是不公平的，任何社会制度都无法希望正当设置。人是有差异的，而这些差异，在公平机会盛行的社会里，它们迟早会不可避免地来到前台、甚至肯定是凸显在最前面。"重要的是，社会要在最大可能的程度上，成为一个真正开放的社会。"(贝尔作品1973年、第454页)

对此，罗尔斯可能回应道，社会的作用在这一方面自然受到限制，即：只有当一个人假定社会的惟一作用是促进正义，是坚持消除那些最不幸的人的劣势，以使他们可以更公平地竞争。但是这个假设忽略了同样意义深刻的社会选择，它隐含在制度追求的诸目的和在此过程中它们不断赞赏的那些属性中。即使人们之间的差别大多是基因上的而非文化上的，对一个社会而言，仍旧需要决定，哪一种差别应该真正成为不同分配份额的基础。诚然，如果社会制度的目标是固定的，例如最大限度地扩大社会生产，那么一种"公平的精英统治"的支持者就是正确的，因为正义论惟一存在的问题就是，社会应该如何更好地武装人们，使他们致力于这一目的并因其对此目的的贡献而获取利益。但是，马上会出现的问题是，为什么这个目的是首要的，即使它仅

仅是在得到承认的社会不公正的方面普遍流行？简言之，一个社会不仅仅只是武装或不能武装其成员在达到社会共同目标时的有关资本，而且应该通过其制度性安排规定这个目标的性质和属性，毫不奇怪，这些属性和性质受到珍视并且被当成分配分额的基础。在一段颇有雄辩力量的文字中，罗尔斯写道：

> 鉴于这些评论，我们可能会拒绝如下的论点：即认为，社会制度的要求总是有缺陷的，因为自然能力的分配以及社会环境的偶然性是不公正的，而这种不公正必然不可避免地会涉及到人类安排。这种反思偶尔被作为一种忽略非正义的借口而提出，仿佛拒绝获取的非正义就像不能接受死亡一样。自然分配既非正义也非不正义，人出生来到社会某个特别的位置并不是非正义的。这些都只是些自然事实。什么是正义，什么是不正义仅仅是制度处理这些事实的方式。（第102页）

76

这些说法很自然会导向精英统治和民主构想之间的第三个对立，一方关心的是不同财产之价值和属性的关系，另一方关心的则是赞许和奖励这些价值的制度。在精英统治中，社会制度有义务奖励某些属性而非另一些属性。这一套制度所呼唤的品质具有一种价值，先于制度评价，并且这就提供了一种制度本身正义之独立检验方法。一套制度的建立，如果它奖励一些高贵的品质而不是基本的品质，为此，这种制度也就更有价值，这完全区别于其他与正义有关的考虑，比如，把它们作为推进目的的因素。

按罗尔斯的观点，制度并不是以此方式而被约束的，因为可能约束他们的美德本身也要等待制度的规定。“道德价值的概

念没有提供分配正义的第一原则”。因为在正义原则建立之前，分配正义原则不可能成立(第312页)。因为任何美德都不具有先于制度或在制度之前的道德地位，制度设计开放的与其可能奖赏的品质有关。作为一个结果，一个社会引荐和奖励的属性的内在价值不能给评估其正义提供一种评价尺度，因为他们的价值只有借助制度的安排才能表现出来。罗尔斯对前制度美德概念的反对，反映了权利对于善的优先性，以及拒绝在相互竞争的善概念中进行前提性抉择的态度。一个可以致达理想的社会，即注重实干而非只说不干(例如，一个好辩论的国家所鼓励的那样)并不是缺少公正或价值的社会。因为并无先在根据可以说明先动脚与先动舌头究竟哪个更具美德。与美德和道德价值相关的正义制度的优先性，提供了为什么我不能应得由我天77 生秉性而来的利益这个问题的第二个理由。对我而言，为了让我应得与“我的”超常智力相联系的利益，这也就是说，我不仅有必要占有我的智力，(在占有的某种非任意性意义上说)，而且还要有一种权利(在权利的较强的、先于制度的权利意义上说)，让社会注重智力而非其他因素。但在罗尔斯看来，这两者都不能成立。从任意性到共同财产的论证使得第一个理由不能成立，制度对于道德价值的优先性则否定了第二个理由。

捍卫共同财产

在继续我们对罗尔斯关于个人理论和差异原则这两个相互依存的理论的批评过程中，我们的讨论将从诺齐克对于公平正义的批评之两个观点开始。一是他对差异原则的攻击，尤其是其所依靠的占有概念。另一个是支持一种天赋自由论，它建立在应得和资格的概念上。在此，以诺齐克反对罗尔斯的论证方

式的观点，可以使我们对罗尔斯的概念作出评价，并且可以澄清他们各自分配理论的相同点和不同点。

诺齐克对产生差异原则的论证的反驳核心，是建立在罗尔斯以下观点之上的。罗尔斯认为，自然才能的分配最好被当作是“共同的”或“集体的”占有，以便可以在社会中作为整体予以分配。罗尔斯写道：

> 事实上，差异原则代表了一种同意，它把自然才能作为共同财产的分配，人们分享这种分配的利益，不管它被证明是什么。（第 101 页）

> 正如我已经评说的，这两个原则都是一种承诺，将自然能力的分配作为一种集体财产，这样更多幸运的作用方式就仅限于帮助那些损失很多的人。在这一点上，这两个原则是等同的。（第 179 页）

罗尔斯相信，共同财产的概念，正如差异原则所体现的那样，表达了一种道义论的自由主义寻求确认的相互尊重的理想。

> 在一种平等自由的框架内，通过使不平等的安排对人们相互有利，通过放弃对自然和社会环境之偶然性的剥夺，人们在其社会的结构中表达对相互的尊重。78
> 另一种表达方式是，在社会的基本结构中，正义原则显示人们渴望人与人之间，不仅把人当做手段，而且也当作目的来对待的欲望。（第 179 页）

相反，诺齐克则认为，这种将人的自然财产看作共同财产的

观点，恰恰会否定道义论的自由主义在强调个体之不可侵犯性和人际区别时所确认的一切。

> 人们在如何看待将自然财产视为共同财产这一点上会有所不同。在回应罗尔斯的反功利主义的观点时，一些人会抱怨说，其观点“没有认真地对待人与人的区别”。他们怀疑任何康德式的重建是否会把人的能力和天赋当成服务于他人的资源。“正义的两个原则，甚至排除了将人视为相互福利的手段的倾向”。惟有当人们很难表达清楚人们之间以及他们的才能、财产、能力和特殊品性之间的差别时，情况才会如此。（诺齐克，1974 年，第 228 页）

在这里，诺齐克触及了罗尔斯主体理论的核心。因为正如我们所看到的，事实上，罗尔斯很难表达自我和自我的种类繁多的占有之间的区别。这种区别的重要性，尽管可能是有问题的，但仍旧被很仔细塑造成作为整体道义论设计的必需成分。它把自我相对于其目的的优先性计算在内，这依次支持了权利的优先性以及正义的首要性。这一概念的另一特点是，它把进一步的辩护也考虑在内，这种辩护是针对诺齐克对差异原则的反驳的。

把天赋才能作为共同财产予以分配的理论既没有违反人与人之间的差异性，也不妨碍把一些人看作是他人福利的手段。因为不是人而只是“他们的”属性被当作是其他人的福利的手段来使用。如果说，当“我的”智力或甚至是努力为共同利益而被利用，那么，在某种程度上“我”就被侵害和滥用了。这就混淆了带有先天偶然性的自我和所有非本质的属性（非本质是针对我

是一个独特的自我存在而言的)。只有在个人理论中,财产的分摊才可能被看成是把我作为他人目的的一个手段来使用,这种理论认为,这些天赋是**必要的组成部分**,而不是自我可以让渡的属性。但是,根据罗尔斯的解释,所有的天赋都是偶然性的,而且原则上是与自我相割裂的。它的优先性是由它在环境改变前持续不断地改变的能力所确保的。这种特征、通过确认其对于经验的转变的不可侵犯性,来保护其身份。 79

如果说,这种辩护避开了非一致性时,那么,它很快却招致了一种相关的非连贯性的反驳。因为如果罗尔斯在此论证中,必须引出自我与其占有之间的区别,那么很快就会产生这样一个问题,在避免一种彻底境况化主体时,罗尔斯并没有陷入一种彻底抽象化的主体之相反极端。正如诺齐克的反驳所表达的:"在这种区别存在如此明显的问题时,是否存在任何连贯的个人的概念就是一个有待探讨的问题。为什么带有丰富特殊属性的我们,应该(只在)我们中的一些被纯化的人不被当成是手段时才欢欣鼓舞,这一点也是不清楚的。"(1974 年,第 228 页)

所以,诺齐克预见到了罗尔斯的辩护,并表明对于拯救这种理论而言,它过分失真了。只是"**我的财产**"、而不是"**我**"被当成是手段的观点,对由此而来的区别的合理性甚至是一致性都有可能产生危害。该观点认为,在差异原则中,我们能够严肃地对待人与人之间的区别,其方法是仅仅通过形而上地说出个人与其属性之间的区别。但这样会留给我们这样的结果:一个被完全剥离经验意义可辨认之特征的(用诺齐克的话来说,就是如此纯化的)主体被带到我们眼前,归根结蒂,它类似于康德的先验的或非实体的主体,这是罗尔斯原意想避免的。可能,罗尔斯仅以非连贯性为代价而逃避了对非一致性的责任,因此诺齐克成功地反驳了差异原则。

但是罗尔斯还有一个适用的替代性辩护,它没有被诺齐克预见到。尽管它可以使差异原则不再依靠于一个表面上非实体的主体概念,但它仍然在同样范围内涉及罗尔斯学说的其他方面,所以它可能会遭到罗尔斯本人的反对。我将继续努力说明,只有依靠一定的假设,差异原则才能维持下去。在第二个辩护中,罗尔斯可能会否认差异原则把我当成是其他人目的的工具,罗尔斯否认的方式,不是声明被使用的是我的财产而非我[本人],而是对那些分享了我的财产的人被描写为"其他人"的意义提出质询。如果说,第一个辩护说明了自我与其属性之间的差别,那么,第二个辩护则使自我和其他人的差别获得认证,其方式是在一定的道德环境下,允许相关的自我定义可以不只限于一个经验意义上的个体的人。第二个辩护将共同财产的概念和一个共同的占有主体的可能性维系在一起。简言之,它诉诸于一个交互主体性的自我概念。

80

差异原则使罗尔斯承诺了一种他所拒斥的交互主体性的概念,这似乎是罗尔斯指出那些困难的惟一方式。同时,它也有利于突出罗尔斯的主体理论中一种不可争议的假设所具有的重要性。正如我们所看到的,罗尔斯把自我设想为一种占有主体,该主体受到预先限制,并先于其目的;他还进一步假定,主体的限制,毫无疑问地与单个人之间的身体限制相应。但是罗尔斯从未证实这一主张,而只是假设了它的竞争性,这种主张的竞争性也许与我们对这一问题的非反思性常识观点有其亲缘关系[1]。罗尔斯强调多元性乃是人类社会的一个本质特征,人们可能认

[1] 还有,罗尔斯对功利主义的批评尤其使他对个体原则辩护的失败变得更加令人困惑,因为恰恰是在这一问题上,由于无法理解,或者无法认真地提出人们之间的差别,罗尔斯宣称功利主义犯了错误。

为，他的这一强调给这种假设以某种支持，但只有当某种多元性原则或差异区分原则对于解释人类主题具有根本性意义，而不必解释自然肉体性主体时，该主张才能成立。而且它并不能表明这种多元性在所有情况下，都必定与世界上人类个体的数量相符。

如果诺齐克对共同财产的反驳可以被推翻，那么这种假设无论如何都必须放弃。如果差异原则想避免将一些人当做另一些人的目的之手段来使用，那么只有在一定环境下，它才能够成为可能的。在这种环境下，占有主体是一个"我们"而不是一个"我"，这种环境继而暗示在构成性意义上存在着一种共同体。

结论是，罗尔斯的理论隐性地依赖于一种他正式反对的交互性主体概念，在对应得和证明的讨论中，我们发现了进一步支持这一结论的证据。这一结论也通过在文本中所发现的各种交互性主体语言的各种蛛丝马迹而得到暗示。

正如我们所看到的，当天赋才能的分配被替换性地描述形容为一种"共同的"或"集体的"或"社会的"财产，且为了"共同的优势"而被利用时，这样的语言就首先出现在对差异原则的讨论中(第 101、第 179、第 107 页)。"在公平的正义中，人们同意分享相互的命运"(第 102 页)。他们决意，不去挑明作为不同人生前景之基础的人与人之间的诸种差别，其理由是，从一种道德观点来看，导致这些差别产生的因素是任意性的。 81

在罗尔斯对社会联合理念的讨论中，从共同财产到共同目的和目标，罗尔斯都使用着交互主体性的语言。在修辞上，它极其接近于目的论。罗尔斯在谈论人们认识到他们的共同特征时也是这样。在他对社会联合的解释中，罗尔斯把注意力从分配问题转移到对自我实现的关注上来，并且极力想说明，公平的正义能够提供一种人类社会性的解释，这种解释既不是繁琐多余

的，也不是工具性的。“所以，人类实际上共享着终极的目的，而且他们把他们的共同制度和行为本身评价为善”（第522页）。社会联合的特征就是“共享终极目的，和为他们自己认为是有价值的共同行为”（第525页）。遵循洪堡这位19世纪德国理想主义传统中的自由主义者的观点，罗尔斯写道：“通过建立以其成员的需求和潜力为基础的社会联合，每个人才可以参与到已被认识到的其他人的自然财产的总和之中……**只有在这种社会联合中，个体才是完全的。**”（第523、525页注释）社会联合有不同的形式和规模：从家庭到朋友再到大得多的组织。既没有时间限制，也没有空间限制，因为这些被历史和环境所广泛分隔的因素，只能在**实现他们的共同本质**时，才能合作。（第527页）。

凭借其交互主体性维度，差异原则和社会联合的理念与个人主义的假设以两种不同的方式对立着。差异原则的方式是，当天赋财产被看成是个体占有时，使差异原则产生的任意性失效；而当个体被认为本身是完全的时，社会联合理念则通过克服人的特殊性而与之对立。“一共同体的成员们都能参与相互的本性……[而且]**自我在很多自我的活动中得以实现**”（第565页）。

> 人类的社会性特征在于，我们凭借我们本身，同时又是我们可能成为的一部分。为了获取我们肯定缺少或完全没有的卓越性，我们必须正视他人。社会的集体行为，许多社团和最大的共同体的公共生活规导着这些卓越性，维系着我们的努力，并且引发我们的贡献。然而，从共同文化中获得的善则远远超过我们，在这样一种意义上的工作，我们**不再是纯粹零散的**：我们直接意识到，我们自己的一部分已经加入到一种更加

广泛和公正的安排之中，我们认肯这一安排的目的。
（第 529 页）

应得的基础

占有的概念很自然地导致了“应得”和“资格”的主张。关于人们拥有什么，且以何种条件（拥有）的争论，与什么是人们应得的，以及如何拥有资格被作为一个正义问题。这就是我们所要谈的应得和资格的问题，即考察诺齐克批评作为公平正义的第二条线索。罗尔斯反驳了天赋自由和自由平等的原则，他的根据是，人们获得了财产和地位，这种获得从道德的观点看是任意性的，人们不能真诚地说这是他们应得的。在此基础上采用差异原则，可以消除任意性。诺齐克抨击了这一推理逻辑，首先这种“任意性”并未削弱“应得”，其次，即使是真的削弱了，一种关于天赋自由而并非差异原则的见解就会成为更自然的结果。

按照占有来陈述，罗尔斯对天赋自由和自由平等原则的反驳是基于这些原则的，人们被允许不公平地从那些并非真正属于他们的天赋才能和社会才能中受益（或遭受苦难），至少，这种“属于”并非是在强烈的、构成性意义上使用的。诚然，我自出生那一刻起就拥有诸多天赋才能，在这些才能偶然被我所拥有这点上，从较弱的意义上讲，可能是“属于”我，但这种“所有”或“占有”的概念并不能确立我对这些才能或财产拥有任何特权，或者对由它们而来的收益有任何特许请求权。在此种“削弱”了的“占有”意义上，我并非其真正的所有者，而仅仅是生而“在此”的天性或各种财产的看守者和保管者而已。由于不承认运气的任意性，天赋自由和自由平等原则

在强的、构成性意义上假定“我的”财产属于我，以及以此为基础获准的分配份额都是错误的。

按照应得来表达，罗尔斯反对天赋自由和自由平等原则的反驳，是基于人们获得了他们并不真正应得的财产和天性。尽83管有些人可能认为是冥冥中注定的因素致使他们获得了较大的优势，“这种观点肯定是不正确的”。

> 这可能是我们所考虑的观点中一个比较固定的观点：即认为，没有人应该得到自然天赋分配的位置，同样也没有人应该得到其在社会中的最初地位。声称一个人应该得到优越天性以使其能够努力培养自己的能力同样是有疑问的。原因在于，他的天性很大程度上依赖于他声明并不认可的优越的家庭和社会环境。应得的概念似乎并不适用于这些情况。（第 104 页）

因为没人应该得到“世袭的大彩”，或者在社会中初始的优越地位，或者是因此而得到能激发他有意识地培养自己能力的卓越天性，所以，没有人能说他应该获得由这些资产带来的利益。诺齐克的论据正是由这一推论而来。“这并不正确”，他反驳道：“一个人获得的 Y(一种权利，如，保留他自己的画作、写《正义论》所获得的赞扬，如此等等)仅仅因为他在得到 Y 的过程中使用了他赚取的(或应得的)东西(包括自然天赋)。他所使用的其中一些东西，他可能仅仅是不违法的拥有。情况不必是，应得的基础是他们自己应得的，**一切皆然**(1974 年，第 225 页)。

现在，我们该如何提出这种主张？如果我不是为了应该得到一件物品，而**必须应该得**到在生产这件物品中所利用的每一个物品，那么我的**应得**的依据是什么？诺齐克认为，我所利用的

一些东西，只是"可能不违法的拥有"（而且前提是，它们可能是任意的）。于是，"占有"的概念再一次进入我们的视野。弄清楚我是否非法地拥有某一物，使我能够应得那些帮助我生产的东西，我们必须更细致地探求占有和应得的关系，并再次区分占有被诉求的那种意义。

为此目的，考察一下最近由乔·费因伯格提出的关于正义和个人应得的讨论是有益的。他以令人钦佩的条理性语言探讨了应得的基础，在我们之前为这些论证埋下伏笔（1970 年）。费因伯格首先观察到：没有人能够应得任何东西，除非有应得的基础。"无基础之应得根本不是应得"。但是马上就产生一个问题：何种基础是必需的？正如费因伯格所言："没有任何过去的基础适用于此。""占有"的概念再一次成为关键。"如果一个人应得某种待遇，那么必然的，他肯定是由于一些他**所有的特征**"或**优先行为**（而得此待遇）（1970 年，第 48 页）。 84

> 我的一种特征不能成为你之应得的基础，除非这个特征在一定程度上显示出或反映出你的一些特征。总之，构成某主体之应得基础的事实必须是关于这个主体的一些事实。如果一个学生在某一课中得到高分，他的这种应得肯定是由于有关他的一些事实而来的，他的早期表现，或者他现在的能力……。一个人的应得有一基础且这种基础在于他自身的一些事实，这是必然的。（1970 年，第 58—59、61 页）

费因伯格的分析，试图将某人的应得与其有关的一些事实连在一起，这可能会支持诺齐克的论点：即认为，"应得的基础没有必要说是他们自己应得的，无论从哪个方面"的观点来看。事

实上，将应得依赖于人所拥有的一些特征，这一点本身就提出了一个比诺齐克更加强硬的观点：与其说应得之基础本身不能是自己所有的，不如说确立占有的基础本身能够被占有，一切皆然。我们已经看到占有的概念是如何要求在某些方面"皆然于此"，这里应该应有一种占有，它不是本身被占有（因为这样可能会否定其主体性），也就是说，一个正在"占有"的主体。对应得之类推必是应得之基础先于应得。考虑一下：如果应得预先假定了一些占有的特征，如果占有之特征预先假定了某个它本身并不占有的占有主体，那么应得的说法必须以一些并非自身所有的所有物为假设前提。因此，应得之基础并不是所应得的。正如这里必须有某个占有主体应先于占有一样，应得之基础应先于应得。举例说，这就是为什么是否某人应得（或拥有）一些真正的品质，众所周知是个较难的问题（这是因为，一旦他的品质失去，则此后由谁或按何标准来评断是不清楚的）；还有，在超出一定界限的情况下，为什么笼统地问某人是否应该成为他那类人的问题会同时变得不连贯。无论如何，"皆然于此"，必须有一个应得之基础，它本身不能是应得的。无论如何，应得的基础本身不能是应得的。

85　这个结论看似充分确认了诺齐克反对罗尔斯的观点，即认为，在我生产某物的过程中，为了应得此物，我不是必须应得一切我加以利用的一切事物，我所利用的物品"可能只是我不是非法拥有的"。如果这个结论能够成立，那么继而出现的问题是，罗尔斯从任意性出发的论点就完全无损于应得。这就是说，罗尔斯所言的我不应得到一些先天的特征，此种特征能使我认识到我的能力的这个论点就不再充分了。为否定我的应得，他必须证明我没有拥有必不可少的特性，或者换句话说，我拥有此特征，但不是在必不可少的意义上拥有的。

但是这正是罗尔斯的个人理论使他必须论证的。由于他对作为纯粹占有主体的自我与其所拥有的目标和特征所做的严格区分，自我没有任何实质性的可被归为应得之基础的特征或品质。假定人的占有有一定距离，自我**本身**是不被占有的。根据罗尔斯的个人理论，严格地说，自我**一无所有**。至少是在强的、构成性意义上必然应得的只是无。某人力求表明，差异原则并没有把人作为工具来利用，而仅仅是作为人的一种属性。罗尔斯能够接受：某种基本的应得之基础必须应得，基于一种对个人的充分了解，惟一的结论是，在原则上，这个条件永远都是不可能满足的！按照罗尔斯的概念，我所有的特性并不是属于自我，而仅仅是与自我相关联，它永远都与我保持某种距离。这就是造成它们是人的特征而非构成人本身的原因；它们是**我的**但不是我本人，是**我所有的东西而不是我的存在**。

从这个意义上我们可以看到，罗尔斯从任意性出发的论证，并不是通过宣称我不能**应得**任意给予的东西，而是通过间接地表明我不能占有任意给予东西，来直接地削弱应得的基础。这就是说，"我"即占有主体，在狭义的、持续的需要提供应得基础的意义上不能拥有它。一种任意给予的财产不可能作为个体人的必要成分，而仅仅是一个偶然性因素，否则，我的认同就取决于纯粹偶然性的因素，其连续性由于通过经验之传播而总是易受攻击。我的作为一个独立主体的地位，依赖于我的存在条件，而不依赖认识论的保证。按照罗尔斯的概念，没有人能够被适当的认为应得任何东西，因为没有人真正拥有任何东西，最起码是对于应得概念来说是必需的、强性的、构成性意义上的占有。 86

一种没有应得的正义理论可能是对传统观念的戏剧性背离，但罗尔斯努力证明并非如此。在《正义论》的开篇中，罗尔斯承认，他的观点"可能与传统不相吻合"，但他又力求证明在事实

上的吻合。

> 亚里士多德赋予正义以更为详细的意义，并且由此得出为大多数人所熟悉的表述，对贪婪的克制，也就是一个人为自己获得某种优势利益是通过获知什么是属于他人的来实现的，例如，他的财产、奖励、地位以及诸如此类的东西，或是通过否定一个人不亏欠他什么来实现的……**但亚里士多德的定义很明显预设了前提，即对于真正属于某个人的是什么，真正亏欠他的又是什么的解释。我相信，现在，这样的资格极为经常地来自于社会制度以及它们产生的那些合法性期待。**我们没有理由认为，亚里士多德可能不同意这种观点，而且可以肯定，他会有一个关于社会正义的概念去解释这些主张……这与传统的观念并无任何冲突。（第10—11页）

在将公平的正义同传统概念做比较时，罗尔斯更倾向于确认新奇的事物而不是否认之。他所提出的，对于正义来说是一种偶发的资格与那些被普遍认同的资格一样，都是证实一种令人吃惊的背离传统的信号。正如罗尔斯指出的，传统定义都是随意指涉“那些真正属于个人的东西”，假定我们不考虑制度因素，他们预先假设了一些有深厚构成性背景的带有一种固定属性的个人，其某些特征是本质性的“一切皆然”。但是，在罗尔斯的定义中，这些概念都找不到。罗尔斯实际上承认他没有。由于假定了多元性的先在性，权利的优先性以及它们所要求的个人理论在正义理论的范围内，“预先设定适当的属于一个人的原因”（在属于的强意义上），他也没有暗示这样一种正义论可能为

真是合乎理性的。我们本质上并不是因为具有足够深厚构成的自我，才能在规定它们的制度之前就拥有权利和应得的。假设有这些限制存在，惟一的选择，就是挑选一种基于合法性期待的、完全排斥应得资格的正义理论。罗尔斯在最初回避了这个问题，他只是说："我相信，现在，这样的资格极为经常地来自于社会制度以及产生它们的那些合法性期待。"（第10页）但是，当罗尔斯充分表达其观点后，结果却是，"极为经常"就变成了"总是"，因为很明显"这些资格"不能以其他的方式产生。如果说，亚里士多德可能不会反对这种资格可以此种方式产生，那么，认为它们不能以其他方式产生的观点似乎与亚氏的观点相去甚远。由于否认正义与应该在给予人们其应得有关，公平的正义观很明显已经与传统观念彻底决裂了。

87

罗尔斯明显认为，没有人可以被正当地认为应得某物，而与这一观点发生政治的观点则把自我视为"本质上是无拘无束的"这两种看法是有联系的。而罗尔斯的看法则更多的出现在他对合法性期待与道德应得的讨论中。他一开始便承认，公平的正义拒斥应得，并与常识性的看法相反。

> 人们的常识性看法都趋向于假设，收入、财富以及生活中其他美好的东西，一般都应该按照道德应得来分配。正义是合乎美德的快乐。如果人们承认这种理想永远都无法充分实现，那么分配正义就是一个适当的概念，至少是一个优先的原则，它认为，社会应该在环境所允许的条件下实现这一理想。公平的正义理论拒斥这一概念。这样的原则不可能在原初状态而被人们选择，在此境况中，似乎没有任何方式可以界定这种必要的标准。（第310—311页）

在原初状态下，似乎没有任何方式能界定个人的美德或道德价值的标准。因为在社会制度存在之前，没有任何实质性的个人理论。因为道德应得要提供一个独立的正义标准，就必须有某种实质性的个人理论或人的价值理论，以使其进行下去。但对罗尔斯而言，人的价值是随制度而来的，而不是独立于制度之外的。因此个人的道德要求必须等待制度的到来。

这就导致了道德应得与合法性期待之间的区分。一旦某个人所做的各种事情是制度鼓励他所做的，他就会获得某些权利，但不是在这之前。他对于那些为制度所赞许和奖励的事情享有资格，但是他没有资格获得事先提出的任何特殊的要求。

> 这样，一种正义的图式便回答了人们享有什么资格的问题。它满足了他们基于社会制度的合法性期待。但是他们享有的资格并不是比例上的，也不取决于他们的内在价值。正义原则规导着基本结构并具体规定了个体的责任和义务，但这一正义原则并不涉及道德应得，也不存在任何与之相应的分配份额的趋向。

88

正义原则没有涉及道德应得，这是因为，准确地说，没有人真正应得任何东西。同样，推理人的资格不是按比例的，也不是取决于他们的内在价值，这是因为，按照罗尔斯的观点，**人没有内在的价值**。在其优先于、或独立于、或者区别于制度赋予他们的价值之意义上，任何价值都不是**内在固有的**。

> 根本的一点在于，道德应得的概念并不提供一种分配正义的首要原则。这是因为在正义原则出现之

> 前，且在自然责任与义务原则得到承认之前，我们无法引出这一概念……对于这些权利和正义来说，道德价值的概念是第二位的，而且它在分配份额的实质性界定中并不起任何作用。（第312—313页）

罗尔斯可能会同意费因伯格"应得在其于逻辑上先于并独立于公共制度及其规则的意义上是个道德概念"这一观点，但是他会否定任何"在先的界定公共制度极其规则的标准"存在（第313页）。因此他也不会同意费因伯格"（一个公共运行系统）的目的之一就是给予人们所应得的"这一观点（1970年，第86页）。对于罗尔斯来说，正义原则的目的既不在于奖赏美德，也不在于赋予人们所应得的，相反是阐发那些对服务于共同利益所必要的资源和能力。

> 正义戒律的目的并不在于奖赏美德 例如，由于难得的天赋才能而得到的额外报酬可以抵消训练的花费，并且鼓励人们努力学习，以及指导其能力向最有利于共同利益的方向发展。分配份额的结果与道德价值并不相关。（第311页）

为了解释正义制度相对于美德和道德价值的优先性，罗尔斯提示了一个类比，即与产权的规则与禁止抢劫、盗窃的法律之间的关系相比。

> 认定犯罪与过失要预先设定产权制度，它的确立是优先于或独立于社会目的的。这是因为，社会是通过奖励道德应得的目的、将其作为首要原则来组织自

89 身的，该社会可能会倾向于建立产权制度以惩罚盗窃。根据每个人的美德来分配的标准在最初可能不会被选择。(第313页)

这个类比引起很多人的兴趣，但有人怀疑这是否完全对罗尔斯有利。如果说，产权制度与其相关的犯罪相比明显有某种优先性，那么，为什么依赖性必须只指向一个方向，这一点并不明确，尤其是在罗尔斯自己承诺反思平衡方法的情况下。例如，是不是我们对于产权制度的有效性的信念，绝对不会因为对于抢劫、盗窃是错误的确信而增强？如果证明它所规定的那些抢劫犯和盗窃犯总是善良的、具有美德的人，是不是我们对于产权制度的信心无论怎样都不会被削减？还有那些更为极端的情况。如果说，保护人生的规则与规范毫无疑问可以得到各种各样的理由辩护，诸如维护人生，避免伤痛，以及诸如此类的权利，那么，认为一个禁止谋杀的正当证明就能惩罚谋杀者的想法在逻辑上是否错误？

按照其对分配正义与报应性正义之间的对照，罗尔斯此处的观点就显得尤其令人困惑不解。这暗示着，在第二种情况下他提出，某种道德应得的概念可能最终是适宜的。有人认为，分配份额应该尽可能与道德应得相适应。罗尔斯写道："可能产生于将分配正义作为报应性正义的对立面的想法。"但这种类比用错了。在一个秩序良好的社会中，"那些由于违反法律而遭受惩罚的人一般来说是因为做了某些错事。这是由于刑法的目的就是保障基本的自然义务……并且惩罚也是为此目的服务"。

它们并非仅仅是一个简单的赋税与负担的图式，而这些赋税和负担是设计用来在某些行为规范上贴上

> 标签，并以此种方式引导人们为互利而行动。如果从来没有发生过根据刑事条文规定要受到惩罚的行为，则会更好。因此，**犯这类行为的偏向就是不良品格的标志**，而在一个正义的社会里，法律惩罚只会惩罚那些犯这些错误的人。
>
> 很明显，经济的与社会的利益分配是完全不同的。这种安排与刑法并不对立，也就是说，它使一个人因为犯罪而受罚，使另一个人获得道德价值成为可能。不平等分配份额的功能，在于抵消训练与受教育的花费，吸引个体到那些从社会的角度来看最需要他们的地方和联合体中去……**认为分配正义与报应性正义可以相互转化的想法完全是误导性的，分配份额的道德基础也是不存在的。（第314—315页）**

90

与来自分配安排的利益不同，刑法所规定的禁止性条文和惩罚，并不简单是一个设计用来通过鼓励一些行为阻止一些行为的激励或延缓的非道德系统。在罗尔斯看来，前制度的道德观念排斥分配正义在某种程度上发现了报应性目的的意义，并且存在一种与之相应的惩罚趋势。

随之而来的困惑是，这种解释如何能够与关于财产和盗窃的类比相适应。如果惩罚性正义与分配正义的不同刚好是由于其优先的道德基础，那么就很难理解财产权与盗窃的例子能说明与美德和道德价值有关的社会制度的优先性，如果这种优先性只支持分配的正义的话。抛开这个相对较小的混乱不谈，更为基本的问题在于，在惩罚性正义中，如果自我的理论与相关的假设，即为了分配正义的目的而排除自我理论的假设之间没有

矛盾，罗尔斯如何才能承认应得。如果诸如前制度一类的道德要求和内在道德价值的概念被排除在分配正义理论之外，由于一个根本无限制的自我概念太弱，以至难以支持这些概念，那么，人们就很难明白惩罚性正义怎样才能以任一相关方式显示自己的不同①。

同样由任意性而来的论证是否排除了将应得作为惩罚的基础，或是分配份额的基础？是不是犯罪习性同于行善习性从道德的角度上讲都是任意性的因素？如果不是，为什么处于原初状态的各派不同意出于刑事责任和分配安排的目的共担命运？因为在无知之幕背后，没人能够知道他是否会不幸出生在较差的社会和家庭环境中，正因为此导致了一个有罪的生命。为什么各派不采纳一种惩罚和分配份额上的差异原则，并且实际一致同意把自然的和社会的责任分配视为一种共同负担？

罗尔斯认为，"因触犯法律而遭受惩罚的人一般来说是做了错事"，因此应得他们的惩罚(第 314 页)。但让我们设想一下，就由于一种破坏行为，例如，拿砖头砸窗户，我就被剥夺了享有某种共同体福宁的权利吗？是否对为什么我由于破坏而应受的所有代价要高于制造玻璃者由于生产而应获得的所有乐趣这一点作些解释呢？罗尔斯可能回答道：我"犯这种行为的习性就是不良品格的标志"。但是如果工人制造玻璃的生产行为并不是优良品格的标志(在道德的、前制度性的意义上)，为什么我砸玻璃的恶意行为就是不良品格的标志(在道德、前制度性的意义

---

① 在一个注脚中，罗尔斯(第 315 页)引用费因伯格的话支持这一论点，但是费因伯格在分配正义和报应性正义中都认可应得的作用。费因伯格的观点是，报应性正义包含他所说的单极应得(在此，一个人应得善或应得恶)，而分配正义却包含着非单极化的应得(在此，正如一种奖励，有人应得而一些人则不应得)。但是，两种应得都包含道德和前制度意义上的应得。(费因伯格，1970 年，第 62 页)

上)呢？当然,(按照罗尔斯在同上书第103页上的说法),在一个公正的刑法体系中,那些做了刑法宣称要惩罚的行为的人们相应地会受到惩罚,在这个意义上,他们的惩罚是“应得”的。“但是此种应得的意义预先假定了[报应性]体系的存在;这与下列问题并不相关,即该图式是否按照差异原则或某种其他标准来设计的”(第103页)。

有些人可能会认为,这种犯罪在强道德意义上应得惩罚,因为他应得他的犯罪行为所反映的低劣品格。也许这就是罗尔斯在言及“做出这种行为的习性是不良品格的标志”时所想到的,惩罚也就落在了那些犯了错误的人的头上。因为逾越规矩者在此意义上缺少价值,他应该得到降于他的不幸。但是(按照罗尔斯在《正义论》第104页所述的观点),这种观点也肯定是不正确的,对于我们所参考的判断,我们似乎都有这样一个固定的观点:即认为,没有人应该得到他在自然财富或义务的分配中所处的地位,同样也没有人应得他在社会中最初所处的起点位置。断言一个人应得妨碍他克服弱点的低劣品格同样是有问题的。因为他的品格很大程度上是由他不幸的家庭和社会环境所决定的,而他不能因为这些环境受到责备。应得的概念并不适用这些情况。一般来说,上述例子没有一个可以说明,一种非道德的分配正义理论与道德的或以应得为基础的惩罚理论是不相容的,只是从罗尔斯反对基于应得的分配安排的理由来讲,显然他也不承认基于应得的报应性安排。 92

罗尔斯的报应理论与分配理论的明显矛盾并不能从整体上对其理论造成严重损害。如果认可反思平衡的方法,“正当合理性证明是指许多考量的相互支持的问题,是一切都适合于形成一种连贯性观点的问题(第21页)。从整个理论看,除了可信性方面之外,很少有人专注于罗尔斯的报应性理论,而这可信性方

面使公平的正义由此转向一种强的、以应得为基础的惩罚概念。如果罗尔斯的这种区分成功，那么人们就没有必要在他们的报应性制度与差异原则之间作出选择。如果不成功，对这两者的确信就必须放弃其一。相反，如果在反思的层面上一种非道德的惩罚理论不能被人们接受，甚至按照犯罪特征和天性的任意性也不能为人接受，那么，差异原则——它反对应得概念——就会引起更加严重的问题。另一方面，如果我们关于犯罪应予惩罚的直觉被证明是至少与我们关于美德应给予奖励的直觉同样是必不可少的，那么，我们可能就要在支持差异原则而非反对它的方向上调整我们的直觉，应该放弃将应得作为分配以及报应性安排的基础，这样，上述的矛盾也就解决了。

但是这样的解决办法会让我们陷入一个更大的困难：一种没有应得和本质上被剥夺的、或者缺乏构成性特点的自我概念的正义理论将面临更多的困难。诺齐克反驳罗尔斯，认为应得之基础本身没有必要应得，无论从哪个方面。但是正如我们看到，罗尔斯对应得的否定并不依靠诺齐克所反驳的理由，而是依靠将自我概念看成一个纯粹的、毫无杂质的、“本质上无拘无束的”主体。罗尔斯并不认为，一个人只能在他应得他用来制造此物的所有物品时，应得他制造的东西，而是倾向于认为，没有人在强的、应得基础所必需的构成性意义上占有任何东西。没有人应得任何东西（在强的、前制度的意义上），因为不能说任何人占有任何东西（在较强的、构成性意义上）。这就是任意性论证的哲学力量。

93

以这一方式从任意性出发进行论证，正如罗尔斯所追述的那样，是从天赋自由到机会公平，再到民主概念，我们可以从这一过程中看到这种论证方式，这也是个人遭受剥夺的几个阶段。随着每一次转变，一个实质性的自我，充满特殊品性的深厚的自

我，也就被逐步剥夺了他们的特征，而这些特征对于个人的认同来说曾是根本性的。随着更多的特征被看作是任意给予的，这些特征被从预设的构成部分降级为自我的纯粹任意性。成为“我的东西”越多，“我”就越少，回想我们最初的形成，自我最后却被剥光了经验的构成要素，赤条条了无牵挂，成为了超越其占有对象的“代理者”的条件。我们可以将罗尔斯的论证逻辑复述如下：

在遥远的尽头，远在天赋自由出现之前，是贵族统治的世袭社会。在这样的社会中，个人的生活前景系于他所出生于其中的以及他人身所依附的阶层、等级。在这里，自我有着最充分的归属，与其条件是几乎无法分辨的。天赋自由的体系作为一种假定的人的构成因素，取代了源自出身的固定身份，每个人都被视为是自由的，每个人都能以自己的能力和资源尽其所能在市场上竞争，以获取奖赏。通过期望基础从身份到契约的转化，天赋自由体系通过更狭义地限制个人，修补了等级社会中的任意性，也就是使人与其环境相区别和分离。当然，一些任意性被保留了，但大多数任意性因素却沉淀在社会与文化的偶然性中。在天赋自由的政体中，一个人的生活前景受这样一些因素的支配，而这些因素与其说可以归结到他个人的身上（在一种强构成性意义上），还不如归结到他的天然身份。由于减轻了压在个人身上的这种等级身份负担，天赋自由原则仍旧设想了一个具有深厚构成的自我，他负荷着社会和文化的偶然性负担。向机会公平的转化也同样如此，它既剥除了自我的社会偶然性和文化偶然性，也剥除了自我的天然身份。在一种“公平的精英统治”中，阶级地位和文化劣势的影响更多地反映在社会中，而不是个人身上。那些有着可比能力以及“应用该能力的相同愿望的人们，不论他们在社会体系中的初始地位如何，都应该拥有同样的 94

成功前景，这就是说，不管他们出身的经济地位如何"（第73页）。在这一意义上，精英统治的概念才能通过较少地归因于自我，而较多地归因于其境况，延伸天赋自由的逻辑。

但是即使机会公平原则能奖励个体的努力，也还是把自我的范围设想得太宽泛了。"因为即使是一个人愿意，他的努力也会受到其天赋能力和技能、以及他所面对的种种抉择的影响。在同等条件下，能较好地享受权利似乎是由个人自觉奋斗得来的，并且看来也不能忽视他们的运气更好。"（第312页）自我仍旧有着过多的值得追究的因素。从其任意性来看，即使是决定一个人能动性的品格，也不能被适当的认定为自我的本质组成部分。因此最后便转向了民主概念，在此概念中，被剥夺所有偶然赋予的分配物的自我，被假定了一种超验的地位，他本质上是无拘无束的、无提前限制的、优先于其目的的代理和占有的纯粹主体，最终则成为一个"薄的"主体。不止是我的品格，还有我的价值和最深层次的确信，都被降低为我的条件构成，而不是作为我这个人的构成。"我们之所以拥有此一而非彼一善观念，与一种道德立场无关。在追求这一善的观念的过程中，我们受到相同的偶然性的影响，它导致我们排除我们对性别和阶级的认识。"（罗尔斯，1975年，第537页）只有以这种方式，才可能设立一个无懈可击的自我，以在一个受到被吞没之威胁的世界里，最后确认它的至高无上。只有当自我因此与其特性和目标相分离成为其命运的，他们才屈从于环境的幻觉，其优先性才能被保留，其代理权利才能得到保证。这是一种为诺齐克和贝尔天赋自由以及精英统治的支持者分别给予反驳的个人理论，即使他们并没能在细节上描绘他们所赖以建立其理论的自我概念。他们两人都反对，罗尔斯持续应用的任意性论证，不可避免地导致个人的消解，导致对个人责任与道德选择的否定。这一论证路

线能够成功封锁个人的自主选择与行为(及其结果)。诺齐克认为,这只须通过把一切对于人有价值的东西完全归因于某些“外在的”因素就能做到。作为他反驳对共同财产之概念的回应,诺齐克质问,按照罗尔斯的观点,是否存在任何固有的个人概念。若是,他是否还是一种具有道义论自由主义价值和道德意义的个人。 95

所以,对于一种理论来说,希望强化个人尊严和自律存在的自我尊重而去毁坏一个人的独立性、以及他对行为的首要责任感,乃是一条冒险的路线。尤其是对于一种如此多地依靠于个人选择的理论(包括一种善的理论)来说,就更是这样。有人会怀疑,罗尔斯的理论所假定和依赖的人类的卑劣画面完全能够适合于人类尊严的观点,“它是被设计用来引导和体现这种观点的”(诺齐克,1974 年,第 214 页)。

贝尔在一个警句中总结了他的反对理由:“个人已经消失,只有属性仍保留着。”(1973 年,第 419 页)。在此,罗尔斯试图通过使自我摆脱世界来假定自我的自律。他的批评者说,他为了保留自我,却最终消解了自我。

现在扼要重述一下我们重构的罗尔斯与诺齐克在应得这个问题上的论证形式:首先,诺齐克认为,财产之任意性(分配)并不能破坏应得,因为应得不仅仅依赖于我应得的东西,而且还依赖于我不非法的拥有。罗尔斯的回应是,求助于自我与其占有之间在最强区分意义上的区别,因此主张,严格地讲,这里没有那种“我”,作为纯粹的占有主体,“拥有”——没有任何东西依附于而不是相关联于我,至少在强的、构成性占有的意义上,没有什么对于一种应得基础是必需的。诺齐克的回答是,这种辩解不能长久,因为它最终导致我们成为了这样一个主体:一个被剥夺了经验的自我特性的主体,这同样类似于罗尔斯决心避免的

康德式的超验的或抽象的主体。它通过使个体成为无形的东西而使他成为一个不可侵犯的个体,并且使自由主义首先要努力确保的尊严和自律成为问题。

个体要求与社会要求:谁拥有什么?

96 但是诺齐克还有进一步的反驳,它独立于第一个反驳之外,其大致的表述是:即使罗尔斯如下的论证是正确的,即任意性削弱了个人占有和个人应得,差异原则也并不是必然的结论;有些类似于天赋自由的原则——在这里诺齐克用了他自己的表述,也就是他所说的"资格理论"——也可能是正确的。因为即使没有人应得其自然财产,人们也仍然可能对这些东西以及由此带来的(一些利益)享有权利。

该论证坚持认为,罗尔斯的差异原则因其任意性的论证而变得不确定。为证明作为个体的个体不能应得或占有"他们的"财产,并没有必要去说明作为一个整体的社会**应得**或**占有**他们"。仅仅因为偶然地归于我的诸属性并非我的财产,为什么这必须像罗尔斯所想的那样,推论出它们是共同财产,而不是它们说不属于任何人的财产?如果这些不能正当地属于**我**,那么为什么就能自动设定是属于**社会**的?从道德的观点出发,难道他们在**共同体**中的位置会削弱偶然性和任意性吗?如果不是,为什么不将它们看作是能够自由转移的财产——预先不依附于任何占有主体,无论是个体抑或社会呢?

这里有必要更确切地处理个人和他所拥有的天赋之间的关系项。三种描述似乎就可涵盖各种可能的情形。从原本的占有意义上讲,我可以被描写为天赋的拥有者、看护者、贮存者。以其最强的形式说,所有制的概念说明,我对我的天赋有绝对的、

必然的和排他的权利。以其较温和的形式说，我对它们拥有某些特权，有一系列的权利，尽管它不是无限制的，最起码我对我的财产所享有的权利，比任何可能的人对它们享有的权利要广泛得多。这就是个人占有的意义，为反对它，罗尔斯强调了其任意性论证，而且，如果罗尔斯的理论能够成立，这种占有的意义就受到削弱。

如果罗尔斯是对的，我就不能被恰当地描绘成为我的财产和属性的所有者，这就会有两种可以选择的解释出现。一种是保护者的概念，因为更具终极性的所有者或使个体人成为代理

97

的占有主体的原因，它否认个体所有制。如果说我是我拥有的天赋的保护者，这就暗示了它们归某个其他的主体所有，作为他们的代表，以他们的名义，或者因他们的恩赐，我才培养和运用它们。这是早期基督教的财产所有的概念，它认为，人仅仅是那些属于上帝的财产的人间看护者，这也是一种适合各种各样的共同体主义的财产概念的说法①。

在第三种解释中，我既不是所有者也不是保护者，而无宁是偶然的为我所有的财物、人格属性的贮存者。这种将个体看作是天赋的贮存者的概念，没有预先设定其他最终的占有主体，但

① 巴特莱特牧师(Vernon Bartlet)(1915年，第97—98页)写道："根本的基督教态度"主张任何个体的财产权都是"纯粹相对的，它不仅相对于上帝作为所有物和所有人的创造者和所有者的权利，而且也相对于至上人类的或作为代表共同福利的派生性社会权利。正因如此，个体的福利只是一个依赖性的部分，它应该受所有与个人福祉有关的其他人的权利的限制……"最终的实践原则是，代表上帝和社会的财产管理权，还有道德忠诚的义务，在此意义上是它作为任何私人个体享乐的相关权利的条件，它深深镌刻在基督教的教义和寓言中，需要详细阐述。巴特莱特引用了圣保罗的《CORINTHIANS》中(第Ⅳ章，第71页)的话："是谁使你卓越超杰？你拥有了你所不曾获得的什么东西？倘使获得，为何又像仿佛未曾获得过那样深感荣耀？"

也根本没有任何占有。这样我就是天赋财产的贮存者，这就不会产生这些财产最终归谁所有的疑问，它们放置在我这里，在谈到它们的时候就不必提及我或其他人。按照这些区分，诺齐克实际是宣称罗尔斯的任意性论证。即使成功削弱了个体占有和应得的基础，它也只证明了第三种描述（个体是财产的贮存者），而非第二种。但是，如果这就是由任意性论证所确立的全部内容，也并不能导致差异原则。因为差异原则必须预先设定第二种描述，即我是财产的看护者，相对于个体，作为整体的社会对其拥有某些优先权和要求权。如果任意性的全部内容意味着我是并不特属于某人财产的贮存者，那么，这并不能说明社会比我更有权拥有它们。它可能是通过财产以及由此产生的利益跌落人间的，仿佛来自天堂（这一想像是诺齐克的），没有任何优先请求权，也不属于任何占有主体，无论是个人，还是社会。

98

于是接下来的问题是，应如何对它们进行分配？竞争这种天然施舍的请求权应该以何为基础进行评估？从应得的观点来看，好像不存在这样一种基础，在此基础上，人们可以在让财产呆在它们降落的地方与试图以某种其他方式对它们进行分配之间做出选择。除非在此假定下的分配被当成一个平衡、一个道德冷漠的事实。人们的权利必须依据于理由，而非所有或应得的概念。在这一点上，罗尔斯和诺齐克好像比较一致。但是这些理由应该是怎样的呢？在这一点上，他们又有所不同。他们都认为自己举出了与应得无关的考虑因素。对诺齐克来说，应得的缺乏为财产的自然降落创造了一个前提，至少在如下论点得到接受时，即一旦世间的东西并不像从天堂而来的馅饼那样，而是如它们已然的状态属于特定的个人，是已经属于某特定个人的东西。

> 由于财产已被人们把握(或者已经以某种安排决定它们如何被持有),也就无需为适应未被持有的财富而寻求某种模式……这种状况并不值得惊奇,"归根结底,这些东西会变成什么?我们将如何对待它们"。在一个没有来自天堂掉馅饼的世界中,物品必须由人们制造或产生或转化。这里不存在为了使一种分配理论成立而存在的分离的分配过程。"(1974年,第219页)

诺齐克继续论证,如果一个拥有一项没人可以对其享有资格的财产,那么尽管他可能不**应得**到这份财产,他仍然对其以及由其带来的利益享有权利,其方式是通过一个并不侵犯任何他人的权利的过程。"无论人们的天赋财产从道德观点来看是否是任意的,他们有权拥有它们以及由此而来的利益"(1976年,第226页)。

相反,对罗尔斯来说,为了把才能的分配看成是一种公共的财产,个人应得的缺乏创造了一个假定。应得的或一种先于制度的美德概念的缺乏意味着,在它们的首要的社会正义美德的追求中,制度不受到先在的道德律令的约束。在此意义上,天堂掉馅饼的类比是适当的。因为运气所得的财产不是正义的,也不是不正义的。"这只是一些自然事实,公正还是不公正是在处 99 理这些自然事实的社会手段中所涉及的"(同前,第102页)。没有任何理由让财产及由此产生的收益归属于它们的自然所在,这可能只是为了合并并且确认自然的任意性。美德和资格等待社会制度的发现,而不是强制它们,这是更加执着地追求正义的一个理由,而不是固化任意性的理由。

那么,我们如何努力克服由于假定的应得之缺乏而带来的明显的道德冷漠呢?诺齐克倾向于认为,人们可能不应得他们

的自然财产，不过他认为，他们对这些天赋财产享有权利。"如果人们拥有 x，且他们对 x 的拥有（无论他们是否应得它）并没侵犯其他任何人（洛克的）对 x 的权利或资格，以及对由 x 所产生的 y 的拥有（由其滋生等等）也是通过没有侵犯其他任何人（洛克的）的权利和资格的方式获得的，则该人对 y 享有资格"（1974 年，第 225 页）。但是他并没有说明为什么这样，他也没有清楚地说明应得和有权拥有之间的不同。罗尔斯和费因伯格都同意，应得是个道德的概念，其意义在于从逻辑上先于并且独立于制度及其规则（费因伯格，1970 年，第 87 页）。相反，资格则是要求，它们只能产生于规则、产生于得到已建制度许可的条件下，这就是罗尔斯表述的建立在社会制度基础上的合法性期待。作为这种观点的一个结果，为设计或估计社会制度，人们的权利作为社会制度的派生物，是没有道德或批判力量的。依靠人们已经享有的权利来评估制度的正义，很可能会像在由规则而来的要求的条件下判断规则的有效性一样。回顾一下我们前面的讨论，这很可能要求助于一个相关的客观评估标准。由于这个原因，资格概念不能提供正义的首要原则。如罗尔斯所解释的："它以相互合作图式的存在为前提，因此它与这一图式是否首先按照差异原则或其他标准来设定这一问题无关。"（第 103 页）

诺齐克从来没有正视这一困难。在提出其论证时，他明确采纳了资格语言而非应得语言，但他并没不承认它缺少道德力量。在诺齐克的用法里，资格概念与应得理论有相同的作用，但是没有其正在建立的先于制度的证明书。他由承诺"人们有权拥有他们的天赋财产"出发，进而认为，他们有权拥有由这些财产而来的利益（1976 年，第 25—26 页）。但他从来没有在任何资格的意义上说明人们为什么对他们的财产享有资格。因而，

100

他的论证不足以贯彻到底。

一方面，诺齐克声明，人们对于他们“可能不非法所有的”东西享有资格，他们的天赋也被假定属于这个范畴。但是，不非法的拥有一些东西与对它们享有资格并不是一码事，它只是在某种不明确的占有意义上的拥有。虽然我的智力或体力或好的身体都可能在我不非法拥有的东西之列，也不能得出我对它们享有资格的结论，因为正如我们所看到的，资格是以某种已经生效的合作图式为基础的。

另一方面，诺齐克认为，人们对其天赋财产以及由此而来的利益享有资格，资格在某种意义上先于社会制度。这就是说，在某种意义上，资格与应得相同（“应得的基础本身不必要是应得的，无论从何种角度讲”）这种可能的要求是，在对一种应得基础足够的占有的、强的意义上，我占有相关之财产，它继而要求一种个人理论，在此基础上，我占有某些东西，至少，我是作为一种构成而非仅仅是自我的属性来占有的。但是诺齐克关于个人的理论并不容易理解。他抱怨说，在罗尔斯理论中所暗示的“多元化”的自我，看起来与我们更加熟悉的作为“具有丰富的特殊个性的”（1974 年，第 228 页）存在的我们自身的概念有着根本性的分歧。他进一步反驳道：这种多元化的自我，即使是连贯的，似乎也不仅是威胁个人应得，还会威胁到类似于个体自律、责任以及人类尊严和自我尊重这些道义论自由主义所确信的概念（1974 年，第 214 页）。当然，这些都是强有力的反驳。但这些反驳对于确切阐明一种实质性的个人主义理论几乎没有助益，该个人理论既使个人具有“深厚的特殊品性”，同时又能避免罗尔斯以偶然性来确认自我认同的那些道德困难和认识论困难。仅仅断言在某种不可否认的意义上我们是“具有深厚特殊品性” 101 的个人是一码事，而以一种不属于与彻底境况化自我相联系的

对立的非连贯方式来表明这一点可以为真,则是完全不同的另一码事,这种彻底境况化的自我对其环境的限制无动于衷,且处在持续的经验转变之中。由此之故,诺齐克提出的解决之道只能引起人们的批评兴趣。

那么,罗尔斯努力尝试的目的又是什么呢?如果诺齐克不能表明,个人应得的缺乏有助于导致让天赋财产归属自然的假定,那么罗尔斯是依靠什么才成功地提出其有利于支持对这类财产提出一种普遍社会要求的假定的呢?依诺齐克看来,罗尔斯的观点是这样的:"每个人都有某种资格或对于作为整体的天赋财产(被看成一个水池)提出要求,而且没有人会提出不同的要求权。"(1974年,第228页)并且,事实上,共同财产的概念似乎也暗示了某种这样的观点。问题在于,哪种资格或要求包含其中;还有,它是如何设立的。这本身就会产生两种可能性,对作为总体的天赋财产的普遍的社会要求可能是一种应得的要求,或者是一种资格,或者是合法期待性的要求。如果这意味着一种应得的要求,那么,它顶多只能是被罗尔斯的理论所削弱,因为我们已经看到的,任意性的论证恰恰削弱了个体应得的基础,却并不需要设立一个社会的应当。此外,作为一个整体的社会在其范围内应得天赋财产和由此而来的利益,这需要假设社会具有一些个人所缺乏的先于制度的特性,因为只有这样的社会才可以占有它的财产,且是在应得之基础必定是强的、构成性的占有意义上。但是这样的观点又会走到罗尔斯的个体假定的反面,尤其与他认为社会不是"一个有它自己明确来源且在其相互关系上优先于它的所有的成员的生命有机整体的观点相对立"(第264页)。

另一种选择可能是,在财产分配的问题上,将社会的要求看作是由合法性期待给予的一种资格,这种合法性期待是以"先于

并独立于社会目的的社会制度的建立为基础的”(第 313 页)。这也就是先于并独立于它本身的资格。罗尔斯可能要继续论证这些问题:差异原则并没有假定社会有某种个体所否认的前制度性特点,而仅仅是在原初状态的各派可能同意将自然财产之 102 分配作为一种公共财产,并且按照这种分配实行的利益分摊。把社会当作是天赋财产的所有者,个体成为它们的保护者,这种社会概念可能被当成是原初状态的结果,而不是它的前提。

但这仍旧使得我们对“优先的和独立的社会目的”,以及它们的优先性和独立权的源泉产生怀疑。在某种程度上,社会对财产分配的要求必然会在制度建立之前造成差异。某种社会对财产分配的要求似乎是原初状态安排的一个必要的前提,否则,各派将会仔细考虑如何分配那些还不是他们的没有被分配的份额。诺齐克按相似的思路论证说:

> 是不是处在原初状态下的人,会怀疑他们是否有决定如何分发每件东西的权利?也许他们的推理是,因为他们正在解决这个问题,他们必须假定他们有权这样做。这样的话,特殊个人对于所有物就不能拥有特殊资格了。(这样,他们也就会无权共同决定如何分配所得物)。(1974 年,第 199 页注释)

对这一点,罗尔斯可能会回答道:这并不包含任何在先的社会要求,因为严格地说,对于原初状态来说,各派并不面对他们应当如何分配利益的道德问题(这的确可能暗示了他们拥有在先的决定“权利”),而只是面对着如何谨慎处理在信息等相关约束下,从个人的自我利益的立场来看,他们可能会更偏好个体份额的配置。罗尔斯可能会提醒我们,原初状态与其是一种实际

的分配场所，而毋宁是一种思考的方式。

但我们仍然想要知道，为什么这种思考方式适宜于分配正义的问题，以及是否这种思考方式的适当性本身并不取决于原初状态下对于作为总体的天赋财产有某种在先要求的各派。因为，即使原初状态下的各派会按照罗尔斯的方式推理，把这当作一个合理审慎的问题来考虑，仍然不能马上明晰，缺少某种优先性的社会要求，为什么他们的集体选择应该决定这些财产的正义分配。这又将我们引向正当合理性的证明的问题，以及为什么从原初状态出发的论证，有助于判断由此而导致的原则正当合理的问题。如果社会对社会财产的分配要求能被证明是一种原初安排的产物，而不是它的前提，那么罗尔斯就将会解决由于差异原则没有提供一个将社会当成一个整体的在先的应得要求，为什么各派会同意差异原则这一问题。另一方面，如果共同财产的概念被证明是原初契约的先决前提，那么罗尔斯就将克服，仅仅通过隐含地依靠社会应得要求的方式所出现的袖手旁观现象，因此对于一个更为广泛的占有主体——假定为共同体——的依赖，支持我们所有个体拥有的财产。再次，一个交互主体性的维度可能会强行闯入罗尔斯的个人主义谋划。尽管这样的结果可能只会极大地伤害罗尔斯极力捍卫的道义论伦理，我仍将试图表明，他的契约论观点无法避开这种伤害。

三、契约论与证明

在评估差异原则的有效性时，我们最终会面对证明问题，尤 104
其是要面对这样一个问题：为什么原初状态是全面思考正义问题的最佳方式？即使我们为了论证的方便而假设，原初状态中的各方真的会像罗尔斯所预想的那样去选择这些原则，我们又有何理由相信这些原则是公正的？罗尔斯写道："在原初的平等状态中，自由和理性的人为了增进其利益将会选择这些原则"（第11页）。而且，原初状态乃是"可以恰当保证人们所达成的根本协议之公平的初始条件"（第17页）。"如果可以这样理解，正当合理性证明问题可以归结为慎思问题，即我们必须确定选择哪些原则对于我们采用既定的契约境况才是合理的。这就把正义论和合理选择理论结合起来了"（第17页）。

但即使这样，也很难一下子弄清楚，原初状态究竟怎样赋予合理选择的结果以道德的特征。同样，依原初状态来论证，其证明力量究竟何在也不清楚。正当合理性证明的问题被罗尔斯搞得复杂不堪，他似乎同时依赖两种不同的正当性证明，一种是诉诸反思平衡的方法；一种是诉诸传统的社会契约论。想把这两种方法区分开来并非易事（里昂斯：《阅读罗尔斯》，第141—168页）。

但我暂时撇开这些困难不论，以便集中精力讨论公平正义的契约论方面。如果正义原则依赖契约论的话，这种诉求的道

德力又何在？考察这个问题使我们能深入检验罗尔斯观念的内在连贯性，检验一下正义论和相关的个人理论之间的自恰性。105 我将力图说明，原初状态是不能为其结果提供正当合理性证明的，除非它甘冒承认某种唯意志主义和个人主义假定的风险，而这两种假定乃是道义论谋划的核心。

契约的道德性

罗尔斯把他的正义论定位于社会契约论传统，这个传统可上溯到洛克、卢梭和康德。其"指导性理念"是：正义原则是原初一致的目标。"因此，我们能想像到，那些介入社会合作中的人会以一种联合行动一道选择一些原则，这些原则分配了基本的权利和义务，确定了社会福利的分配"（第11页）。在签订这种社会契约时，"某一个群体必须一劳永逸地确定何为公正，何为不公正"，他们选择的原则将"规导以后对各种社会制度的批评和改革"（第12—13页）。这样一来，原初契约似乎是一种普遍的契约。

但是，对于罗尔斯来说，正如对于其他契约论的先驱者们一样，原初契约并不是一种实际存在的历史性契约，而仅仅是一种假设性契约（第12页）。它的有效性不是取决于公认的实际情形，而是取决于这样一种理念，即认为他们可能会在这种必要的假设条件下达成一致。事实上，罗尔斯的假设性契约比任何最具想像力的契约还要富于想像力。他的这种契约不仅从来就不会发生，而且只能在那些从来就不曾存在过的人中间想像性地存在；也就是说，只能在那些犯了无知之幕所必需的健忘症的人中间才能发生。在此意义上，罗尔斯的理论具有双重的假设性：它想像了从来就不会真的发生的事和永远不存在的人。

但是，这一点似乎也削弱了那种赋予契约论以高度直觉诉求的道德类比之基础。一旦人们证明这种社会契约只是一种假设，原初契约也就不再是一种普遍契约，而只是一种有**可能**存在却又从未存在过的普遍契约。而且正如罗纳德·德沃金所指出的："一种假设的契约不仅是一种苍白无力的契约形式，而且根本就不是一种契约。"（1977年a，第17—18页）。那么，它又怎能为它所产生的原则提供正当合理性的证明，怎能证明它们作为**正义**原则的地位呢？

为了回答这个问题，我们可以先找一个简单一些的问题，来一般地探究一下契约的道德力量。一旦我们讨论到实际契约的正当合理性证明问题，也就能够更清楚地了解假设契约的正当合理性证明问题。 106

当两个人达成一种契约时，我们可以从两种观点评估它的公正性。其一，我们可以探讨一下他们达成契约的条件，即双方是自由地还是强迫地达成此契约的。其二，我们可以考察该契约的具体条款，即双方是否公平地获得各自的份额。尽管这两种考察可能紧密相关，但它们决非同一的，不能把其中的一个归结为另一个（排除一些后面所用到的特殊的哲学假设）。实际说来，一种自由达成的契约更有可能达成公平的条款，而一项（实质性的）公平交换可能比一种强迫性的交换更容易达成自由的契约，但在这两种方式之间并没有任何必然联系。

不管人们达成契约的条件多么自由，我们都可以合情合理地进一步追问："但是，若该契约是公平的，双方所达成的一致又是什么？"在此，我们不能将此问题转化为一个空泛的问题："如果该契约果真是双方一致达成的，双方在契约中达成的一致又是什么？"**决定**这个契约是否公正的因素不在于它是双方一致达成的，而在于一个更深层面的问题。

这两类问题的差别表明,我们可以将契约的道德性视为由两种相关却又不同的理想构成的。一为自律理想,它把契约视为一种意志行为,其道德在于交易的自愿品格。另一种理想是相互性的理想,它将契约视为一种互利的工具,其道德取决于相互交换的潜在的公平性①。

107 每一种理想都提示着一种契约义务的不同基础。从自律的立场来看,契约的道德力量源自它是人们志愿达成的事实。当我自由地介入一项契约时,不管其条款内容可能为何,我都要受其约束。无论其条款规定是公平的还是平等的,有利的或是有害的,都是"我给自己强加的",而这一事实至少给我提供了一种为什么有责任履行这些条款规定的理由。

另一方面,相互性理想却是从合作性安排的相互利益中推导出契约义务的。如果说自律是把契约本身看作是义务的源泉的话,那么,相互性则是通过契约而把遵守公平的安排视为一种在先的道德要求,因而它意味着一种独立的道德原则,人们正是依此原则来评价交换的公正性的。通过相互性,人们所强调的并不太在于我的同意,更多的在于我所享受到的利益;契约之所以有约束性,并非因为它是人们志愿达成的,而是因为它们往往产生公平的结果(或者是在它们产生公平的结果之范围内)。

在关于义务的解释中,每一种理想都在强调另一种理想在道德上的不完善性。从自律的立场看来,我的义务只限于我愿意承担的范围,但这些义务可能包括繁重而苛刻的规定。从相互性[理论]的立场来看,苛刻的规定约束力要小一些,但另一方面,也减弱了认同的需要,我可能因为我不想要的利益或超出我

① 对契约法则的道德基础的有价值的讨论,可以参考弗莱德(1981年)和阿梯亚哈(1979年)的著作,他们分别强调了自律的理想和相互性的理想。

控制的利益的约束而负有责任。在前一种情况下，我可能要受到不公平条款的约束；在后一种情况中，我可能要受到我并没有选择的方式的约束。

最后，对每一种契约义务的解释都以不同的方式将契约和正当合理性证明联系起来。按照自律[的理想]来看，契约已预示了正当合理性，只要契约是自由达成的，过程本身就可以证明结果的正当合法性，"不管该契约可能为何"。相反，按照相互性理想，契约近似于正义但不保证正义，过程是达到正义结果的手段但并不规定正义。按照自律的理想，公平的结果被规定为自由过程的结果；而按照相互性理想，自由的过程仅仅是达到一种独立公平结果的手段而已。

与志愿产生的义务不同，在相互性理想条件下所产生的义务必须预设一些独立于契约的公平标准，以便每次交换的公平可以得到客观的评价。因此，按照契约产生义务的严格意义来看，这种义务与其说是契约性的义务，毋宁说只是在有限的认识论意义或启发式的意义上，即在该契约有助于确认或澄清已存在义务的意义上的义务（阿梯亚哈，1979 年，第 143—146 页）。基于利益的义务之后果之一是，契约的执行对该义务的存在并不是根本性的。至少在原则上，人们在不求助契约的情况下，也有另一些方式来确认这些义务。 108

然而，基于自律的理想所产生的这些义务，具有内在于某些结果的正义品质，撇开产生这些结果的过程，或是在此过程之前，人们也可能（甚至是在原则上）确认这些结果。对于这类义务，若不诉诸实际操作的程序，任何结果都无法确认为正义的。正义之所以无法直接了解，是因为它是某种过程的结果，因为它必定是被创造出来的，故只有当正义被创造出来以后才可能了解它。

在这两种理想中，这些相互对比的方式把契约与正当合理性证明联系起来了，人们可以通过罗尔斯对纯程序正义与完善(或不完善)的程序正义的区分，阐明这些相对立的方式。在纯程序正义中，“没有任何用以判断结果正当与否的独立标准，相反，只要程序恰当正确，且该程序又得到恰当遵守，则其结果就同样是正确公平的”(第86页)。在完善(或不完善)的程序正义中，“却有一种独立的标准来决定哪一种结果是公正的”。问题仅仅在于，人们能否找到这样一种可以确保人们找到正义结果的程序(第85—86页)。

只要一契约实现了自律的理想，它就接近于纯程序正义，在该程序中，凭借产生这一结果的契约，该结果就是公正的，不管是什么样的结果。依据相互性理想，契约属于不完善的程序正义，它试图接近一个独立存在的正义标准。正如罗尔斯指出的那样：“纯程序正义的一个明确特征是，决定结果正义的程序必须得到实际执行，因为在此情形下，没有任何独立的标准可以借用来决定结果的公正性……只有当一公平的程序得到实际执行时，它才能**赋予**其结果以**公平性**”(第86页)。

于是，我们最初提出的那个有关“实际契约怎样才能提供正109 当合理性证明”的问题之答案，就似乎是“不完全的”。正如那个“进一步追问”的非同小可的连贯性(但是该契约是**公平的**吗?双方所达成的一致又是什么?)所证实的那样，实际契约并非自足的道德工具，而是预设了一种背景道德，通过这种背景道德，契约所产生的义务可以受到限制和评估。虽然在某些情况下，让一个人受他预先同意签定的契约的条款约束是公正的，但这也不能从他的同意中推导出该契约的条款本身是公正的。在实践中，常识也对实际契约可能是不公正的现象提供了各种各样的解释：一方或双方可能被强迫签订契约，或者在讨价还价时处

于不利的地位，或者可能被欺骗，抑或也可能不清楚正在交换的东西的价值，或者不清楚自己的需要和利益所在。但是，即使当一项契约证明是公平的时候(比如说，当这些因素的效果互相抵消时)，即使当契约的公平性提供了强制执行该契约的理由的时候，人们也不能假定，签约这一事实能使契约公正。实际契约是典型的不完善程序正义的实例，而在这个世界上，纯粹程序正义十分罕见，如果说不是永无可能的话。

契约与契约主义论证

罗尔斯不可能不同意这个表述。虽然他的理论有契约论基础，但他并没有假设仅仅达成一致就是其公平与否的检验，或者实际契约就是证明其结果正当合理的自明的道德工具，或者说志愿产生的义务就能免除事先存在的正义原则的批判。理解了罗尔斯在何种意义上不依赖契约概念作为正当合理性证明的工具，对于理解他又在何种意义上依赖契约概念来作为正当合理性证明的工具是必要的。

在这种联系中，应该强调的第一点是，原初状态中达成的一致并没有产生出义务(至少没有直接产生)，而是产生正义原则。正义原则包括两种——"对社会制度的原则和对个人的原则"，前者适用于社会的基本结构，后者制定人和社会制度之间以及人际之间的义务和职责。前者规定了什么使得一种社会制度或一种社会实践是正当的，而后者明确规定了个人应该遵守的条款。

对个人的原则又明确规定了两种人们可能受约束的不同方式——自然责任或义务。自然责任就是适用于所有人而不管其 110 认同与否的道德要求，例如扶危济困，不做恶事，为人公正的责

任等等。这种责任之所以是“自然的”，是指它们并不与任何特定的社会制度或社会安排相联系，而是普遍赋予个人的（第114—115页）。

相比较而言，义务指的是我们自愿承担的那些道德规范，无论是通过契约或是通过诺言，或是通过其他认同的表达方式，公务员的义务就是一例。但即使是这种义务，认同还不足以创造这个约定，更深层次的条件是，人们一致认为这种社会制度和社会实践是公正的（或近似公正），也就是说，要和正义的两个原则相一致。罗尔斯强调，尽管有这种志愿的维度，但实际的义务绝不仅仅只靠认同就可以产生，而是不可避免地预设了一个先行的独立推导出的背景道德，根据它，问人们是否应该认同才成为可能。

> 只有满足某种背景条件时，义务才得以产生。默许甚至认同明显不公正的制度都不能产生义务。人们普遍都认为，强迫性诺言缺乏原动力。但同样，不公正的社会安排本身就是一种强迫，甚至是暴力，认同这种安排并不具有约束力。（第343页）

> 尤其是，对独裁或专制形式的政府不可能有义务，无论如何表达，对于产生于认同或其他行为的义务来说，这种必要的背景并不存在。责任预设了公正的社会制度，或者按照环境来说是比较公正的社会制度。（第112页）

甚至诺言也不可能单独地产生义务。在此，罗尔斯区分了承诺规则和信义原则，认为信守承诺的义务不是承诺的结果，而

是先于诺言的一种道德原则，这种道德原则从正义论中推导出来。“在承诺规则和信义原则之间作一区分是必要的，规则仅仅是一种构成性习俗，但信义原则是一种道德原则，是公平原则的一种结果……信守承诺的义务是公平原则的结果”(第 346 页)。111 作为一种构成性实践或习俗，承诺规则类似于法律规则或游戏规则；它们公正与否是一个更深的问题，这一问题不借助独立于该实践的一种道德标准是无法回答的。“有许多不同表现形式的承诺规则，正如同有许多不同表现形式的契约法。这一具体的实践是否公正……仍然要由正义原则决定(第 345—346 页)。

那么，严格说来，并非承诺约束我们，而是信义原则使我们受(某些)诺言的约束，这一原则是从原初状态中推导出来的。

> 甚至承诺规则本身也不能产生一种道德义务。为了解释信托义务，我们必须以公平原则为前提。因此，和大部分伦理学理论一样，公平正义也认为，自然义务和职责仅仅根据伦理原则而产生。人们会在原初状态中选择这些原则。(第 348 页)

但是，如果罗尔斯并不认为实际契约或者承诺具有约束性，至少它们本身不具有约束性，那么，在什么意义上，他的理论是契约论性质的？在此，把实际生活中的认同作用和原初状态中的认同作用区分开来是重要的。尽管认同在原初状态中是决定性的，它在实际义务和职责中的作用却不太重要。虽然它们都从契约论中推导出来，但自然责任应用时并不考虑我们愿意与否，义务所要求的认同在任何情况下都区别于原初状态中的认同。

> 即使自然义务原则是从契约论观点推导出来的，但为了应用它们，并不需要预设一种宣布或默许的认同行为，或者任何志愿行为。这些适用于个人的原则，如同适用于社会制度的原则一样，在原初状态中将获得承认。这些原则被理解为是前提性契约的结果。如果这些原则的应用没有预设认同或其他约束性行动，那么，它们的应用就是无条件的。而义务依赖于志愿行为的原因，是由陈述这种条件的公平原则的第二部分提供的。它和公平正义的契约论本质无关。（第115—116页）

112　真正的契约导致交换和安排，这种交换和安排的正当合理性证明必须等待一种正义原则，而这种假设性契约又导致了能评价这些安排并总体规定契约的道德结果的正义原则，正如情况所表明的那样，各方决定分派给实际契约的作用并不同于他们的（假设性）契约在正当合理性证明中所起的作用。

诺齐克反对说，一种契约论产生了正义原则，而这种正义原则并不能为志愿交换提供充分的正当合理性证明的力量，这种说法多少有些前后不一致。诺齐克提示说，如果契约是约束性的，那么，罗尔斯的理论就是错误的，因为它产生了许多否定这种约束的原则，如果契约不能约束，那么，建立于契约论基础上的罗尔斯的理论就被削弱了。

> 契约论证体现了一种假设：产生于某种过程的任何事情都是公正的，契约论证的力量就基于这种根本性假设的力量。那么，当然就不应该建构任何契约论证，以排除过程原则，这种过程原则是借以判断一种社

> 会制度的分配正义的根本原则;任何想使下述情况成为不可能的契约论证都不应提出,即:它的结论与它所依赖的那种假设是同一类型的。如果过程好得足以使一种理论得以建立,那么过程也好得足以成为这种理论的可能的结果。这两种方式只能择其一,不可兼得。(1974 年,第 208—209 页)

但是这种反驳忽视了典型描述过的我们的实际契约的非完善程序正义和通行的或至少应该通行的纯程序正义之间的区别,或者易言之,这个反驳混淆了契约和契约论证。正如罗尔斯所看到的,真正的契约不是论证而是社会事实,其道德结果依赖于契约论或者其他道德理论。如果我们要解释那个"进一步追问"的连贯性("但是该契约是公平的吗?双方在该契约中所达成的一致又是什么?"),或者使人们是否**应该**达成一致这种相关问题有意义,或是解释在正义论证中相反但又相关的自律论和相互性理论的要求,那么,契约事实和契约正当合理性证明的基础之间的区分就是必要的。

如此看来,在产生限制正义的辩护作用的原则的契约论证中,没有任何矛盾。事实上,似乎存在一种重要的意义,在此意义上契约论证的结果和契约赖以成立的假设**不可能**是同一种类。113 因为就像诺齐克所言:"如果契约论证体现了这一假设,即产生于某一过程的任何事情都是公正"(1974年,第208页),似乎不可能假设在任何公正条件下达成的任何公正的契约都能产生必定公正的结果。一旦人们认为契约的环境与其正当合理性证明相关,就不能说,契约本身就能完成所有正当合理性证明。承认了环境的相关性,就已经等于承认了独立于该契约的道德律令,凭借这一律令,这种境况的道德上的必然特征才会得以确认。

正如罗尔斯对诺言的分析那样，这种律令的源泉不可能是更深层次的诺言或契约（例如信守诺言的诺言），因为这种背景诺言的信用同样是可以追问的，一个诺言（或一项契约）的保证不能仅仅是另一个诺言（或契约）。它必须是一种不同种类的前提。这一前提就是原初状态中的前提性契约试图提供的，按照契约论，"该前提似乎很类似于一个遵守契约的契约，但严格讲来并不是"（第349页）。罗尔斯相信，这种设置能够提供这样一种前提，这种方式保存了唯意志主义的契约论诉求而不致于陷入无穷后退。在评价罗尔斯的解决办法之前，总结一下这种解决办法所表明的正当合理性证明问题，并且简要地考察两种被罗尔斯反对的可选方案可能不无裨益。以此方式，就可能在罗尔斯的正当合理性证明的解释与道义论谋划的某些重要特征之间建立一些联系。

自由主义与程序优先性

为了证明一项交换或制度性安排的正当合理性，仅仅表明它产生于相关各方志愿达成的一致是不够的，原因至少有二：一是道德上的，另一个是认识论上的，尽管罗尔斯并没有清晰区分这些论证，但二者都暗含在他的解释中并且互相强化着。我们可以称前者为偶然性论证，称后者为约定俗成论证。前者让人想起任意性论证，它在支持差异原则，反对精英的、贵族的以及其他敌视平等的、达不到罗尔斯"民主观念"要求的叙述中展开。在这种正当合理性证明的例子中，偶然性论证开始于这种观察，即在实践中，契约是不公平的，原因如上所述有好几种，比如一方或另一方可能被强迫，或者在讨价还价中处于不利境地，或者对正在交换的东西的价值出现信息误导，或者对其需要和兴趣

114

模糊不清或出现错误判断，或者对涉及未来不确定收益的糟糕的冒昧判断等等。在这些例子中，尤其是那些完全强迫或欺骗的例子中，我们不得不说，该交换确非志愿行为，认为该“契约”无效，这样就把结果的不公平归咎于不恰当的契约认同。自由主义者、以及其他认为志愿契约完全能自我证明其正当合理性的人急于排除这些例子，他们的办法是，诉诸强迫影响与非强迫影响，合法与非法的交易策略，威胁与引诱等等之间的区别（诺齐克，1972 年；克隆曼，1980 年）。

但罗尔斯将会否认任何这样的区分能够标识出一系列自我证明其正当合理的契约，只要一些道德任意性的影响依然存在。不管人们如何严格地规定一项志愿契约的要求，不同的人有不同的境遇这一事实将会肯定使权力和知识上的差异存在，这就使契约、甚至是“志愿”契约从道德观点看来受到任意性因素的影响。“我们必须在某种程度上消除特殊偶然性的影响，这种影响使人们产生差异，并诱使他们为了自己的好处而利用社会和自然环境”（第 136 页）。

甚至志愿契约也可能不符合自律的理想，在这种自律的理念中，义务是自我设定的，这里的“自我”是在先于其属性和目的，从而独立于他律的决定的严格意义上说的。只有这种意义上的自我和这种自律的概念，才能完全排除任意性的影响。仅仅排除强迫并不能证明一项契约的正当合理性，比如说，如同排除阶级特权并不能证明精英制的正当合理。从道德观点看，在这两个实例中，有太多东西仍然受制于任意性的偶然性。一旦我们受到一些妨碍个人自律的最明显的障碍干扰，我们就一定会根据反思拒斥这些他律的影响，不论它们出现在什么地方[1]。 115

---

[1] 比较罗尔斯对差异原则的讨论（1971 年，第 74—75 页）。

除了契约本身能自我证明其正当合理这一概念的道德困难之外，还有认识论上的困难，这就涉及到罗尔斯所谓的构成性习俗之契约的特性，并且令人想起与阿基米德点相联系的问题，这一问题就是将评价标准和被评价的事情区分开来。在这一契约实例中，类似的区分是在一种道德原则和一种规范、实践、习俗这两方面之间进行的。尽管比如说有承诺行为，或者游戏规则，或者契约法的规范涵义，但它们本身却不能自己证明任何东西的正当合理性，而必须依赖独立于它们之外的一些原则来衡量其道德结果。“契约学说认为，仅仅从制度的存在本身并不能产生任何道德要求”(第 348 页)。一项交换假定其有构成性习俗的地位，但它并不能因其被志愿达成就能证明其正当合理，如同一项法律不能因其被法律化就证明其正当合理。一项交易得以达成或一项法律得以通过，就足以建立遵守它的合法的或制度性的要求，但“是否这些要求和道德义务与职责相联系却是一个不同的问题”(第 349 页)。我们仍然需要知道各方应不应该认同，或者立法者应不应该投赞成票。

如果实际契约必须预设一个先行的原则来证明其结果的正当合理性，那么，就很自然地产生这样一个原则可以怎样推导出来的问题。我们可能往往会在一项在先的、更一般的契约中找这样一个原则，制定出一套条款来判定特殊契约的公正。但是，一旦发现偶然性和习俗论的问题只是被延长而已，这个办法很快就显出其弱点。只要承认有偶然性和习俗论的问题，就没有理由认为特殊契约不能证明其正当合理，第二序列的契约就能证明其正当合理。一个契约不能被一个在先的遵守契约的契约所裁定，就像一项法律不能被另一项关于立法的法律所裁定。在每一种情况下，那个“进一步追问”都没有得到回答，只是延迟了而已。关于习俗的习俗并没有成为一种道德原则，只是更进

一步的社会事实而已。 116

如果说,不论多么一般的实际契约由于暗含着某种具体的社会实践或习俗而不能证明契约的公正合理性,可供选择的方案就似乎是求助于一种正义原则,它先于具体的实践和习俗。事实上,传统契约论思想家也是这么解决的,他们通过诉诸自然法来支持社会契约论(巴克尔,1948年,XX—XI)。因此,对于洛克来说,"上帝和自然之法"使最初的契约得以公认,并约束这个契约所产生的共同体权力。

> 因此,自然法不仅对于立法者还有其他所有人都是永恒的规则。他们为自己和其他人的行动所制定的规则都必须合乎自然法,也就是说,合乎上帝的意志。这一点是上帝的宣布,根本的自然法是保护人类,任何反对它的人类裁定都不可能是好的和有效的。(1690年,第90页)

但罗尔斯并不能获得这种传统的解决之道,原因至少有两方面,最明显的一个原因是:对上帝和自然法的依赖,涉及一个比罗尔斯准备假设的更具实质性的神学和形而上的承诺,而这样一种有争议的假设是与罗尔斯的观点相冲突的,因为罗尔斯决心从"更一般的,更能为人接受的弱条件"(第20页)出发去论证,以"确保正义原则不依赖于强假设。基于这一点的理论要求人们尽可能少地假设"(第129页)。

对于罗尔斯,就像对洛克那样,把正义的理念建立在自然法前提之上的一个更深层次的困难,是它违反了道义论谋划的核心假设。正如我们已经看到的,道义论自由主义的一个重要志向,就是推导出一整套规导性原则,而不需要预设任何特殊的善

观念，也不用依赖任何特殊的人类动机理论。与此目的相联系的观点是，善的观念多种多样，不存在单一的支配性的人类目的。人类是这样一种存在：其目标是选择的，而不是既定的。因此，有序的社会是这样一个社会：人们可以自由地追求他们不同的目的，而不管它们是什么目的，只要它们是公正的就行。“采取这种善观念的自由仅仅受到从这种学说中推导出来的原则的117 限制，而这种学说对这些观念不施加任何在先的限制。”（第253页）。为了强调作为这些原则之基础的人类主体这一唯意志论观念，罗尔斯假定，原初状态下的各方并不受任何在先的道德约束，而是“认为他们自己能自行选择而且确实选择了他们的最终目的（在数量上总是多元的）”（第563页）。

通过诉诸自然法来作为原初契约的前提，洛克将公正建立在人类某种动机和目的的要求之上，而道义论伦理只勉强承认这种要求。当洛克假设，人们为了共同保护他们相互的生命、自由、地产——按一般说法，也可称之为财产——而结成社会时，他赋予人类某种至上目的，并使这种目的成为其原则的前提。“因此，人们结成共同体，并置于政府统治之下的伟大和主要的目的是保护他们的财产；而在自然状态下，有许多东西都亟待保护。”（1690年，第90页）

但对于罗尔斯来说，把正义原则建立在自然所赋予的目的和欲望之上，无论是追求幸福，或是保护财产，抑或是保卫生命本身，都等于把善置于正当之前，否认了人的目的的基本多元性。相反，假定惟一的一个至上目的，把正义建立在某种自然的偶然性之上，并且通过把人作为预先既定的目的主体而不是目的的意愿主体，颠倒了自我的优先性与目的的先后位置。

一旦人们承认某种被自然所赋予的至上目的成为原初契约的前提，各方就再也不能把他们自己视为能选择而且的确选择

了他们最终目的的人，而是被预先约束的。他们进取心的唯意志主义的维度就减弱了，契约的条款不再是选择的事情，而是被预先决定的，是被自然法的要求所给定的，而这种自然法乃是这些条款的预先要求（皮特金，1965 年，第 990—999 页）。

道义论自由主义者可能会根据这些理由反对洛克的解决之道，这一点也为下述事实所加强，即：康德对传统契约论观点也有类似的反驳。尽管康德的批判是针对霍布斯的，但他的反对似乎也同样适合于洛克。

118 康德区分了两类契约，一种是那些用来推进某种人们可能偶然共享的共同目的的社会契约，一种是那些用来贡献于所有人都应该分享的一个目的本身，即正当原则。只有第二种契约才能构成公民社会，在这个社会中，在由正当支配的条款之下，每个人的自由都和其他任何人的自由相互和谐。但这样一种安排绝不能基于具体的人性观点，也不能由任何仅仅是偶然的人类目的所推动。

> 整个外在正当的概念在人类相互的外在关系之中完全由自由概念推导出来，这种外在正当的概念和所有人的由自然赋予的目的无关（也就是说，与获得幸福的目的无关），也和实现此目的的被承认的手段无关。因此，这种目的绝不应该作为决定因素干涉那些支配外在正当的法律。（1793 年，第 73 页）

对于康德来说，使原初契约得到裁定的原则“不是保护财产这个伟大而主要的目的”，也不是追求幸福，而是一种义务本身，“这个义务是所有其他外在义务的最高形式条件，是处于压制性法律之下的人的一种权利，借助这种义务，每个人被赋予应属于

他的东西,并且受到保护以防备来自其他任何人的攻击"(1793年,第73页)。这种义务不是来自自然,"而是纯粹理性的要求,它制定了一个在先的前提,而不管所有经验的目的(这些经验目的可以归结为对幸福的普遍追求)"。既然人们对幸福的经验的目的,以及幸福在于什么有各种不同的观点,幸福就不可能让人的意志服从于使每个人的自由相互和谐的外在法律。因此,只有和先定的"外在人权的纯粹理性原则"相一致,公民国家才能建立起来。它必须基于一种在先的原则,因为自然和经验都不能提供何为正当的知识(康德,1793年,第73—74、86页)。结果,出现了和洛克截然不同的自由主义,它包括了罗尔斯也接受的道义论伦理学的基本原理。正如康德写道:

> 在此,我们并不关注主体可能期望从共同体的制度和管理机构所推导出来的幸福,而主要是关注那种使每个人都被确保享有的权利。**一切和共同体相关的美好言论都必须从这个最高原则开始,而这个最高原则不能为任何其他原则所限制。**普遍有效的立法原则不能基于幸福。由于实际环境和人们对何为幸福的观点严重冲突,矛盾多变的幻觉使所有确定的原则不可能存在,所以,单单幸福决不可能是立法的合适原则。(1793年,第80页)

119

洛克用上帝和自然法理论支持原初契约,而康德用纯粹理性而不是自然所赋予的正当原则来支持它。在这两种解决之道中,康德的观念更类似于罗尔斯的观念,因为他避免从善推导出正当,这样就保护了道义论假设。但正如我们已经看到的,对康德依赖形而上假设这一点,罗尔斯是反对的。罗尔斯怀疑使纯

粹理性起作用的唯心主义的形而上学，并困惑于康德道德律令的优先推导所导致的任意性。罗尔斯不是直接采纳康德对正当合理性证明问题的解决之道，而是试图重构康德的道义论学说，“把康德学说的支撑结构和其形而上学的外在环境区分开，以便它能够被看得更清楚，并且尽量避免受到反驳”（第 264 页）。在此，我们又回到原初状态提供一个阿基米德点的使命：在习俗论和任意性之间寻找一条中间道路，即寻找一个评价标准，该评价标准既不因与世界的关涉而妥协，也不因与世界保持距离而孤立和降格。

对于契约论来说，阿基米德点式的挑战采用了更具决定性的形式。显然，正当合理性证明涉及到某种契约和原则之间的互动关系。实际契约预设了正义原则，但反过来，正义原则又是从一种前提性原初契约中推导出来的。但是，在那里，正当合理性证明又是如何起作用的？应该要求一种更深层次的在先原则吗？或者说，这一阶段上的契约在道德上是自足的吗？它能自我证明其正当合理吗？有时，对终极裁定的寻求似乎是一个无限后退的程序和原则的舞蹈。因为假如承认了契约论假设，两者中任何一个似乎都不能成为一个稳定的支撑点，为另一个提供基础。如果原初契约各方选择了正义原则，说他们的选择是正确的又意味着什么？如果他们按照先行的原则选择，在何种意义上能说他们已经完全作出了选择？因此，正当合理性证明的问题变成了一个优先性问题：哪一个是在先的——真正的、终极意义上的在先，是契约？还是原则？

对于康德来说，正当原则是原初契约的产物还是其前提的产物尚不清楚，他对“纯粹理性（它在立法上是在先的）”（1793 年，第 73 页）的依赖，似乎表明是后者。无论如何，正是在这一点上，罗尔斯试图重建康德的立场，重申契约的优先性，以便强 120

调正义和合理选择理论的联系。“契约术语的优点是传达了这样一种理念：正义原则可以被设想为理性的人将会选择的原则，并且以这种方式，正义的观念得以解释和获得正当合理性证明”（第16页）。

通过把正义建立在原初契约之上，罗尔斯似乎在表述他所喜欢的康德的主要思想，即使“道德原则是合理选择的目标之理念”（第25页）。他把原初状态是描述为一种对康德的自律观念和绝对律令的程序性解释……也就是康德的目的性观念，自律概念和绝对律令概念的自然程序性的表述（第256、264页）。

为什么要有一个程序性的表述？为什么需要修正康德才能为这些原则找到一种清晰的程序性或契约性的推导？罗尔斯的答案必定是，通过将道德律作为某种合理选择过程的结果，无论作怎样的假设，都有可能以一种方式确立其对人类经验的要求，若不如此，该方式就不可能明确。“这些概念不再是纯粹超验的，不再缺乏和人类行为可解释的联系，因为原初状态的程序性观念允许我们可以建立这些约定”（第256页）。

在罗尔斯对证明的解释中，程序的优先性使人想起正当对善的类似的优先性，和自我对其目的的类似的优先性。因此，程序优先性就把正当合理性证明和公平正义所需要的个人的理论联系起来了，并且在总体上向道义论谋划提出契约论重要性的建议。由于自我优先于它规定的目的，所以，契约也优先于它所产生的原则。当然，并非任何契约都优先于正义原则；正如我们已经看到的，实际契约不能精确地自我证明其正当合理性，因为它们处在必须被正义评价的实践和习俗之典型境遇中。同样，真实的人，一般被认为充满具体特征的人，并非严格地优先于他们的目的，而是嵌人各种价值、兴趣和欲望中并被它们所规定。在这些价值、欲望、兴趣中，“拥有主权的”自我，作为占有主体选

取其目的。为了断定其主权主体被确保的自我的优先性，有必要确认出一个本质上不受具体情形障碍的自我，它被视为纯粹的占有主体，以区别于它所具有的偶然的目的和特征，并总是处于这些目的和特征之后。 121

在契约的实例中，程序的优先性取决于辨别纯程序正义的特殊实例，它是一种纯粹化了的预先置于普通程序中的程序，在这种普通程序中，不可能获得独立的公平标准。只有纯粹的自我才能保证是一个拥有主权的行为主体，只有纯程序正义才能保证产生出公平的结果。这就是罗尔斯在原初状态中所求助的程序概念。

> 原初状态的理念是建立一种公平的程序，以便任何达成一致的原则都将是公正的。这个目的就是使用纯粹程序正义的概念作为理论基础。（第 136 页）

> 当没有独立的标准来评价结果的正当时，纯粹程序正义就通行；相反，有了一个正确或公平的程序，不管结果是什么，只要程序被恰当遵守，结果也同样是正确的或公平的。（第 56 页）

两种更深层次的平行比较把罗尔斯对证明的解释与他的个人理论联系起来：一种比较强调了道义论伦理学中选择的作用；另一种则强调了多元性的假设。当我们讨论自我时，我们考量了两种自我可能借以达到其目的的力量的解释，一种解释是唯意志主义的，它把自我和目的相连，如同意愿主体和选择对象相连；另一种是认识论解释，它把自我和目的的联系看作是如同认识主体和理解目标的联系一般。自我对其目的的优先性需要这

种唯意志主义的解释。

一旦我们想像原初状态下的各方正在寻找正义原则，我们同样能够设想两种可能的证明的解释，一种是唯意志主义解释，它认为各方通过选择或达成一致的方式得出原则；一种是认识论解释，它认为各方通过一种发现行动或集体洞见而达成原则。正如对于行为主体一样，对于证明也是如此，即：因为契约优先于原则，各方必须选择正义原则而不是寻找它们。自我的优先性和程序的优先性都分别要求唯意志主义的行为主体概念和证明概念。因为自我是优先的，其目的必须选择而不是既定；因为契约是优先的，正义原则必须是契约的产物而不是契约寻找的对象。

122

除了强调选择之外，多元性假设对于个人理论和契约论观点的证明解释乃是共同的，正如“有着各自目的系统的独特个人的多元性”(第29页)对于罗尔斯的主体概念是根本一样的，原初状态各方在先的多元性对于他们的假设性契约概念也是根本的。因为契约之成为契约就要求个人的多元性，我不能和我自己签订契约，除非在隐喻的意义上，“我”是两个人而不是一个人，是一单个人类中的诸自我的多元性。所以，罗尔斯指出，正义原则适用于几个人和几个群体之间的关系，契约这个词本身就暗示着多元性。(第16页)

重构罗尔斯力图表达的证明问题，并考量了他采取的解决之道之后，还应该表明这种解决之道是否成功地提供了道义论伦理所要求的基础。这样我们最后又回到原初状态中的假设契约，以便发现原初状态中到底发生了什么，以及该假设契约如何自我证明其正当合理性，假如这就是原初状态的全部情形的话。冒着对人们所熟悉的事情作冗长分析的危险，我们还必须探究文本的某些细节，以使原初契约的现象学变得清晰起来。

无知之幕的背后究竟如何

原初状态中所发生的事首先是选择，或者更准确地说，是一种共同选择，一种各方达成的一致。各方所一致达成的就是正义原则。和大多数不能自我证明其正当合理性的实际契约不同，各方一致达成的假设性契约能证明其正当合理性。由于他们选择了这些原则，他们所选择的这些原则就是公正的。正如唯意志主义的证明解释者所表明的那样，正义原则是选择的产物。

> 指导思想是，社会基本结构所需的正义原则乃原初**契约**之目标。（第 11 页）

> 因此，我们可以想像，那些介入社会合作的人在**一次联合行动中一起选择**这些原则，这些原则分派着基本的权利和义务，并决定社会利益的分配。人们预先**决定**，他们应该如何协调他们相互抵牾的那些要求。（第 11 页）

123

> 正如每个个人都必须靠理性反思来决定什么构成了他的善，也就是说，什么是他可以合理追求的目的系统，**某一人群**也必须一劳永逸地**决定**什么是公正，什么是不公正。这个由理性个人在平等自由的假定情境中所作的**选择**，决定了正义原则，假定目前这个选择问题能有一种解决之道的话。（第 11—12 页）

由于所有人的处境都大体相似，且没有一个人能

> 设计只利于其特殊条件的原则,那么,正义原则就是一种**公平契约或讨价还价**的结果。(第 12 页)

> 正如我所言,公平正义始于人们一起作出的最普遍的**选择**,即始于正义观念中的第一原则的选择。(第 13 页)

> 正义原则不是那些在原初状态中被人们所**选择**的原则,它们是某种**选择**境况的结果。(第 41—42 页)

> 人们并不把公平正义的正义原则视为是自明的,而是**在其可能会被选择这一事实上,具有其正当合理性证明的原则**。(第 42 页)

> 按照契约学说,道德事实是由原初状态中被**选择**的原则所决定的……应**由**原初状态中**的个人来选择**这些原则。(第 45 页)

公平正义之所以区别于传统的契约理论,是因为“相关的契约不是进入一个既定的社会,或采纳一种既定的政府形式,而是接受某种道德原则”(第 16 页)。这种契约的结果并不是一套适用于个人的义务,至少不是直接适用,而是适用于社会基本结构的正义原则。更进一步说,在某种意义上,正当合理性证明的唯意志主义方面符合作为志愿契约的社会概念。罗尔斯写道:实际上,生活在一个由正当合理性证明的唯意志主义解释中推导出来的正义原则支配的社会里,不如生活在一个我们实际上已经选择了的社会里。

124

> 当然，任何社会都不是人们可以随意自由进入的合作图式，每个人一出生就发现他处于某一特殊社会的特殊状态中，这一状态的性质极大地影响了他的生活前景。但一个满足公平正义原则的社会，最接近于一个志愿组织的社会图式，因为它满足了自由而平等的个人在公平的环境下可能认同的一些原则。在这种意义上，其社会成员是自律的，他们认识到，义务是自我强加的。（第 13 页）

> 正如我们的重构所提示的，罗尔斯契约观点的唯意志主义特征必定与人类主体的本质多元性和解决冲突性要求的需要相联系。如果没有多元性和契约，那么正义原则既不可能，也无必要。“正义原则处理的是人们对通过社会合作所获得的利益提出的相互冲突的要求；它们适用于不同个人和不同群体之间的关系。‘契约’这个词就含有多元性以及适当的利益分配必须符合各方接受的原则”。（第 16 页）

如上所述，在强调个体的多元性和差异性这一点上，公平正义区别于功利主义，这一区别植根于契约在正当合理性证明中所起的作用。

> 如果说功利主义者把个人选择的原则扩展到社会，那么，作为一种契约论观点的公平正义，则假定社会选择的原则本身就是原初契约的目标，正义原则也是如此。（第 28 页）

从契约论立场来看，人们不能只靠把合理审慎原则扩展到由公道旁观者所建构起来的欲望系统，而达成一种社会选择的原则。这样做不是严肃地考虑**个体的多元性和差别**，也没有承认人们可能认同的东西即是正义的基础。（第29页）

在把正义原则建立在各方达成的契约之基础上时，罗尔斯强调了两个特征，即假设契约和实际契约共同具备的选择性和多元性特征。但是，我们已经看到，选择和多元并不足以产生正义，包括了这两种成分的实际契约不可能自我证明其正当合理性。这是由于有我们所谓的偶然性和习俗论的问题存在。实际契约经常被证明是不公平的，因为在不同境遇中的个人之间，各种各样的（强迫的和非强迫的）偶然性与他们之间不可避免的权力差异和知识差异联系在一起。但在原初状态中，这种偶然性被克服。由于无知之幕以及其他平等条件，所有人都有相似境遇，所以没有人能利用更有利于自己的条件来讨价还价，甚至不知不觉的利用也不可能。

原初状态的设置也可以克服习俗论的问题。实际契约不可避免地植根于某一特殊社会的实践和习俗的影响之中，而原初状态的契约却不受这种牵连。它不是一个实际契约，而是一个假设契约。既然它被设想是发生在正义原则产生之前，那么，它就可以在相关意义上被视为“预先存在”的，它先于正义而出现，所以也就不存在用优先的道德原则来攻击该契约所产生的结果。这样，就能实现纯程序正义的理想。（具有讽刺意味的是，原初契约的假设性质开始好像削弱了它的证明力量，但现在好像又是一个积极的、可能不可或缺的优势。罗尔斯强调“本不需

要有任何相类比(原初契约)的东西发生"(第 120 页),但情况可能是,那样的契约**不可能**发生,更**不可能**克服习俗论问题]。

> 既然**所有人的境遇都相似**,且任何人都不能设计有利于其特殊条件的原则,所以正义原则就是一项公平契约或公平商议的结果。(第 12 页)

> 人们可能会说,原初状态是**合适的初始条件**,因而在原初状态中达成的根本契约都是公平的,这就解释了"公平正义"名称的恰当性:它传达了这样一种理念,正义原则是人们在一种**公平的初始状态**下被一致同意了的。(第 12 页)

> 在这种事态中,各方都代表着平等的道德人,其结果不受随意偶然性或各种社会力量的相对平衡所限定。因此,公平正义从一开始就能利用纯程序正义的理念。(第 120 页)

> 通过罩上无知之幕,人们就有可能"避免特殊偶然性的影响,这种偶然性使人们产生差别,并诱使他们利用社会的和自然的条件为自己谋利"。(第 136 页)

126

> 如果允许存在特殊性的知识,那么结果会受**任意偶然性**影响而产生偏颇,正如我们已经看到的那样,按有利条件来分配不是一种正义原则。如果原初状态能产生公正的契约,各方就必须处于**公平的境况**,并且被作为道德的个人平等对待。世界的任意性必须通过调

整初始契约状态的环境来矫正。(第 141 页)

一旦我们假定达成契约的各方在所有相关方面都处在类似的境况中,能力和知识的差异性就将消失,因此也就根除了不公平的可能的根源。既然没有人能根据自己偶然的属性进行选择,实际契约所暗含的但都不完善的自律理想就实现了,交互性理想也作为一个过程而得以实现,契约易受到的"进一步追问"(它是公平的吗?)的伤害也就减少了。"无知之幕剥夺了原初状态中人们的那些使他们选择他律原则的知识。各方作为自由和平等的理性个人共同完成选择,他们仅仅知道产生正义原则需要的那些环境是通行的"(第 252 页)。

一旦由于各方的处境使得不公平无法产生,从而关于公平的"进一步追问"失去了独立的道德力量,任何契约都变成了纯程序的正义;这样一来,不管契约的结果是什么,只要它是由契约产生的就都是公平的。在这样的条件下,契约不再是一种构成性习俗,而是正当合理性证明的一种工具。

> 目的是刻画这种状态的特征:以便被人们所选择的原则——**不管它们被证明是怎样的原则**,从道德角度看,都是可以接受的。原初状态就是以这种方式来规定,以至于在其中所**达成的任何契约都是公平的**。(第 120 页)

> 原初状态的理念是建立一种公平程序,以使人们所达成的**任何一致的原则都是公正的**。目的是利用纯正义的概念作为理论基础。(第 136 页)

但正是在这一点上，产生了一种关键性的模棱两可。因为 127
人们并不清楚，“利用纯粹正义的观念作为理论基础”到底意味着什么。罗尔斯声称，一旦情境被赋予恰当的特征，那么被选择的原则无论怎样从道德角度看都是可接受的；一旦原初状态被恰当地规定，那么任何达成的契约都是公正的；一旦建立起一种公平的程序，那么任何达成的原则都将是公正的。

人们不甚清楚的是，对于选择者来说，这些分配有多广泛。按照一种解读，条款的确是广泛的，正是以上所表明的唯意志主义分配的体现。一旦各方发现他们处于公平状态，任何事都可进行，选择的范围是无限的。他们慎思的结果“无论是什么”在道德上都是可以接受的，不管他们选择什么原则，都将是公正的。

但是对这种情境还有另一种不太宽泛的解读，它赋予此项事业的范围很小。按照这种解释，当人们说所选原则“无论是什么”都将是公正的时，仅仅意味着在既定情境下，各方保证选择正当的原则。尽管严格说来他们的确能够选择他们希望的任何原则，但他们的情境被设计成他们只能“希望”去选择某些原则。按照这种观点，原初状态中达成的任何契约之所以公正，不是因为程序保证任何结果公正，而是因为情境只保证一种特殊的结果。但是，如果达成一致的原则之所以公正，是因为只有公正的原则才能为人们一致同意，那么，此项事业的唯意志论方面就不像开始时那样宽泛。纯程序正义和完全的程序正义之间的差别消失了，并且是否程序“赋予了结果以公平”，或者是否程序的公平是由于程序必然导致正确的结果，也变得模糊了。

罗尔斯确认那种唯意志论色彩较弱的解读，他写道：“不能把接受这些原则推测为是心理法则或或然性在起作用。无论如何，在理想意义上，我想表明人们承认这些原则是和我们对原初

状态的充分描述相一致的惟一选择。这种论证的最终目的是严格的演绎性。”（第 121 页）原初状态的充分描述概念确定了各方只能承认的惟一“选择”，这一概念似乎首先为正当性证明引入了一种认识论因素，并且使得程序对原则的优先性产生问题，而这种优先性是契约论观点——以及一般道义论谋划——所要求的。但这种解读的一个更直接的结果是，它使关于原初状态中发生了什么的解释复杂化了。罗尔斯坚持认为，在无知之幕后，多元性的个人就一种特殊的正义观念达成了一致的契约。更细致考察一下他的描述是有价值的。他说：

128

> 开始，很显然，由于大家都不知晓各方差异，并且每个人都具有相同的理性和相似的境遇，所以，**每个人都相信同样**的论证。因此，从个人的角度看，我们可以视原初状态中的选择是随意性的。**如果每个人经过正当反思之后更愿意接受正义观念而不是其他观念，那么，他们都会那么做**，一个一致的契约就能达成。（第 139 页）

罗尔斯提议，为了使环境更加生动，我们可以想像各方通过裁判互相交流，这一裁判传达可供选择的建议，当各方已经理解后通知各方等等。“但如果假定各方的慎思是相似的，这样一个裁判就是多余的”（第 139 页）。

> 因此，一个非常重要的后果产生了，各方没有通常意义上的讨价还价的基础，没有人知道他的社会境遇和自然财产，因此，没有一个人能使原则适应他的利益。（第 139 页）

> 无知之幕使得达成特殊正义观念的一致性选择成为可能。没有知识上的限制，原初状态中讨价还价的问题将必然被复杂化。（第 140 页）

既然各方处境相似，那么，他们保证有相同理性，并且失去了"通常意义上"讨价还价的基础。这似乎暗示，他们有其他意义上的讨价还价的基础。〔"正义原则是一个公平契约或讨价还价的结果"（第 12 页）〕，但很难想像这种意义是什么。在任何意义上的讨价还价都要求利益，或者偏好，或者权力，或者知识上的某种差异，但在原初状态中，没有这些东西。在这样的条件下，很难想像人们能够进行任何意义上的讨价还价。

如果讨价还价不可能发生，那么，就产生了是否会发生其他讨论的问题。罗尔斯提示，不同的选择方案在最后契约达成之前可能被提出。但是，假定各方有相同理性并且相信同样的论证，那么就不大可能发生一个人有某种理念而另一个人却没有的情况。讨论就如同讨价还价一样，预设了一些理解力，或者兴趣，或者知识，或者讨论者所关心的事物诸方面的差异，但在原初状态中，没有这样的差异。因此，我们必须假设各方的慎思在沉默中进行，并且导致一致同意的惟一观念。 129

但这使得原初状态中的契约的解释更加令人困惑。因为，如果没有讨价还价或讨论的基础，那么，就很难说有任何达成契约的基础，甚至也没有达成一致契约的基础。罗尔斯声称："如果任何人经过恰当反思选择了正义观念而不是别的观念，那么，他们都会这么做，并且就能达成一致契约。"（第 139 页）但是，为什么"并且"？一旦人们发现这一点，契约又有何补？假定每个人经过正当反思之后都会发现他更偏好某种特殊的正义观念，

并进一步假定人人都知道所有的人都有同样的偏好，他们还会继续一致同意这个观念吗？对于他们来说，首先发现这一点，然后继续签订有关契约意味着什么？即使我们能想像出在这样的环境下继续达成一项契约意味着什么，契约对于这个发现又有何补？

在这一点上，区分“契约”的两种不同意义是重要的，第一种意义指的是就一个命题主张和一个人（或多个人）达成一致，第二种意义是指同意一个命题主张。第一种契约是一种“共同选择”，要求多个人（一个人不行，除非在形而上意义上，我和自己订一个契约）。这种契约正是典型的契约，它涉及到形成一种意图。尽管我们说两个人同意一项契约，但我们意指的是两个人130 互相同意遵守某些条款，同意和条款共同构成该项契约。既然这种意义上的契约要求一种有意图的行为或一种意志行为，那么，我们可以称之为唯意志论意义上的契约。

第二种契约，即对一个命题主张的契约，它并不要求多个人，也并不涉及意志行为。这种意义上的契约，同意一个命题就等于承认它的有效性，既不要求其他人的介人，也不要求我将该命题的有效性作为一种选择。我视它为有效就足够了，比如，当我同意，或承认 2+2=4 这一命题。在此意义上的同意就等于掌握了一些已经存在的事情，尽管我可以说，我已经“**决定**”这个数学难题的答案是“x”，但它并非决定了什么东西，只是表明我是否作对了这道题，既然这个第二种意义上的同意是一个知识而不是意愿的问题，我们可以把它描述为认知意义上的契约。

一旦人们意识到这种差异，罗尔斯关于原初契约的解释就似乎有了新意。那些最初似乎描述唯意志论意义上的契约的段落，现在也可以被视为接受了认知解释。开始，罗尔斯似乎主张的是“选择……**决定**了正义原则”（第 12 页），在另一些地方，他

又认为似乎各方只得**承认**已经存在的原则。

> 相关契约并非进入一个既定的社会或接受一种既定的政府形式，而是**接受**某种道德原则。（第 16 页）

> 我认为，两个原则会得到**承认**（在原初状态中）。（第 118 页）

> 它们就是将被平等初始状态中的旨在推进其利益的自由而理性的人所**接受**的那些原则。（第 11 页）

> 有序社会的成员们都可能认为，对他们的安排满足了他们在初始状态中将**承认**的契约要求，这一状态体现了在原则选择问题上被广泛接受和合乎理性的限制。（第 13 页）

> 因此，人们通过按照原初状态中**承认**的方式行动，来展示他们的自由，展示他们摆脱社会和自然之偶然性的独立性。（第 256 页）

131

具有讽刺意味的是，康德对公平之正义的解释更强调了从唯意志论解释到认知解释的转变。尽管仍有一些选择存在，但契约各方多是以某种方式**知觉**世界的主体，而非意愿的主体。

> 我建议，我们将原初状态看作是本体自我**看**世界**的视点**。作为本体自我的各方，完全自由地选择他们所希望的任何原则；但他们也渴望作为具有确切选择

自由的、理智社会中的、理性而平等的成员来表达他们的本性，也就是说，作为**以这种方式看世界**的存在。并且，作为社会成员在其人生中表达这一前景。（第255页）

在罗尔斯的个人理论和证明解释中，选择和多元性的假设共同成为这种观念的重要特征。当原初状态的唯意志论解释让位于其认知解释时，多元性假设也成了问题。罗尔斯全面论述了原初状态的**各方**，并且在康德主义的解释中，甚至论述了本体的**自我**。但既然无知之幕剥夺了原初状态各方的所有互相区别的特征，那么，人们很难看出他们的多元性可能存在于何处。

当罗尔斯写到“所有人处境相似”（第12页），只有以这种方式，一致的契约才能得到保证时，他部分承认了这一条件。但一旦所有个性化特征都被排除，各方就不是境遇相似（如同真实生活中的具有相似生活环境和某些重合利益的人），而是境遇相同。我们已经看到，罗尔斯自己的个人理论承认，没有两个主体的境遇完全一致，他们仍然是有区别的个人。那种认为无知之幕背后只应有一个主体而不是多个人的概念，将解释为什么讨价还价或讨论不会发生。它也将解释为什么不可能有唯意志论意义上的契约或协议。因为契约如同讨论一样，要求个人的多元性，而当无知之幕落下时，这种多元性也就消解了。

132

在这部书的开头和结尾，罗尔斯问道：如果原初状态只是个假设，我们为什么要在道德或不道德的意义上来使用它。在每一种情况下，他们的回答都是：“原初状态中所描述的那些条件，正是我们实际上所接受的条件。或者如果我们不这样做，那么，经过哲学反思，我们也可能会被劝说这样做”（第21、587页）。罗尔斯用来劝说我们的哲学考量来自契约论传统。他所介绍的

有序社会"近似于一个唯意志论结构的社会"(第13页)。不管他多么地出于无意,开始还是选择伦理和认同伦理,结束时就变成了洞察和自我理解的伦理。在本书最后的章节中,当康德唯意志论的图像让位于斯宾诺沙的认识论图像时,选择和意愿的语言便被理解和知觉的语言所代替。

> 一旦我们掌握了这一观念,我们总能从所需要的观点去看社会……因而,从这一位置的视角去看我们在社会中的地位,就相当于把它看成一种类选择;它就相当于不仅从全社会观点也从整个历史的观点来考量人类处境。永恒性前景不是世界之外的某个地方的前景,也不是一种超验存在的观点,而是理性个人在世界范围之内可能采纳的某种思想和感情形式……心灵的纯粹,如果一个人能得到它的话,他将清晰地观察,优雅而自律地行动。(第587页)

原初状态的秘密——以及正当合理性证明力量的关键,不在于人们在那里做什么,而在于人们在那里理解什么。关键不是他们选择了什么,而是他们看到了什么;不是他们决定了什么,而是他们发现了什么。在原初状态中所发生的首先不是一个契约,而是逐渐自我意识到一种交互主体的存在。

四、正义与善

我们开始评价罗尔斯关于正义的首要性主张时，发现它需133 要某种道德主体的观念。那么，我们不妨根据罗尔斯的道德理论来检验一下这种观念，这是检验该观念和这种道德理论是否前后一致且总体上是否说得通的一个整体性工作。我们最终希望以此方式首先评价罗尔斯的主体理论，最后评价该主体理论必须支持的正义之首要性主张。

到目前为止，我们主要联系罗尔斯的正义论，考察了他的主体理论或者是正当观念。但正如罗尔斯指出的，一种完备的道德理论既要解释善又要解释正当，他在其书最后第三部分试图提供这种解释。的确，正义的首要性本身不仅是一种有关正义的主张，而且也是一种关于正义与归于善概念下的那些美德之间的关系主张。所以，在评价这种终极性主张之前，我们必须与善的理论联系起来，考察罗尔斯的主体理论。

自我的统一性

我们可以通过回顾罗尔斯道德论和主体论之间的主要共同点开始讨论。如果说正当(权利)的道德与自我的界限相对应，且涉及到那些把我们区分开来的东西的话，那么善的道德就与人的统一性相对应，它涉及到的则是把我们联系起来的东西。

按照道义论伦理，当正当优先于善时，意思是说，把我们区分开的东西优先于把我们联系起来的东西——在认识论上或在道德上都优先。我们首先是有差异的个人，然后才形成关系并且参与和别人的合作安排，因此，多元性优先于统一性。我们首先是占有主体，然后才选择我们想占有的目的，因此，自我又优先于目的。

134

简言之，这些就是罗尔斯关于道德理论与哲学人类学的连锁主张，而道义论的自由主义被认为依赖于这两者。当从正当的立场考察罗尔斯的主体理论时，我们已经集中考察了自我与其界限构成之间的差异。现在，当我们从善的立场来考察罗尔斯的主体理论时，我们的焦点将转向自我的统一性和如何论证自我的界限问题。此问题表现在两方面，前一方面涉及罗尔斯的共同体理论，以及解释先行的个体化的个人是如何逐渐参加到社会联合中的，后一方面涉及到主体理论，以及解释被预先限定的占有主体是如何逐渐获得其目的的。

我们谈到了自我的两个主要特征——差异性和统一性——好像每个特征在某种意义上都是自足的，他们相互独立。但在实践上，不注意二者的内在联系，就很难考察自我的这两个特征的差别。甚至当我们集中考察自我的界限和正当的观念时，我们已经有机会能寻找一个统一性原则，并且期待一种能提供这一原则的共同体理论。甚至从正当的立场来看，罗尔斯所断定的自我的界限也已经失效了。

只要差异原则被认为是需要一个更加宽泛的占有主体，正义原则就已经超越了先定的个体化自我的界限，也就是说，它预先依赖罗尔斯为善的领域所保留的统一性形式。如果说罗尔斯可以固定那些独立于其共同体之外的人的认同，并在不考虑善的充分理论的情况下来界定正当的话，那么，差异原则“从一开

始"就依赖于一种共同体理论——这一观念将在一些重要方面否认这些优先性。如果说，罗尔斯把善理论看作是正义的一个补充而不是正义的前提，看作是显示正义之稳定性并产生支持自己的力量之趋势的话，那么，隐含在差异原则中的这种较宽泛的占有概念，将要求有某种共同体理论和行为主体理论，这些理论是正义的基础，而不仅仅是正义的外围理论。

因此，我们需要评价罗尔斯的善理论，尤其是他对共同体和行为主体的解释，不仅看它是否普遍可信，而且看它能否提供了135 使正义论得以完善的解释。我将努力表明，罗尔斯的观念在这两方面均告失败，而且是由于相似的原因。但在直接评价他的善理论之前，最好考察他对如下问题的具体解释：在共同体理论中，对于正义，到底什么是最利害攸关的？当自由状态试图不靠一个共同体理论而起作用时，它的错误在哪里？为此，我建议考量一下罗纳尔德·德沃金的论证，此论证支持在大学录取中的认肯行动或对少数民族的优先照顾。尽管德沃金的论证和罗尔斯可能采取的论证不一致，但他的论证和罗尔斯关于优点、应得、道德主体本性的一般观点有很多共同之处，并且可以用来强调我们关注的道义论假设。

认肯行动的个案

德沃金捍卫在医学和法律这类职业学校实行认肯行动的招生政策，理由是，这些政策是达到较理想的社会目标的有效的、或至少是可能有效的手段，即提高黑人和其他少数民族在社会战略性行业中所占的比例，这样就逐步"减少美国社会中普遍的种族意识"(1977年b，第11页)。他基本采用了社会效用论据。认肯行动之所以正当合理，并非因为这些人为了补偿过去的歧

视或任何其他原因而有资格得到优先照顾，而只是因为“帮助他们是解决国家问题的有效方式”(1977年b，第12页)。

但德沃金和罗尔斯都相信，如果社会政策违背个人权利，不管多么有利于社会的总福利，都不能证明其正当合理。因此，他考察了认肯行动违背白人权利的论据，即认为，这种认肯行动使白人处于不利境地，并且在一些情况下排除了白人的权利。他得出了否定的结论：那种认为优先照顾“制造了理想社会目标和重要的个人权利之间的冲突之理念，是一种理智上的混淆”(1977年b，第12页)。

对德沃金的论证的一种看法是，考虑种族是不公平的，因为它强调人力控制以外的品质。德沃金回答说，这并非把区分种族作为一种标准，而是把种族因素平等地应用到诸多标准中去，136 而这些标准是学院和大学招生中典型使用的，它们包括智力标准，尽管人们的确无法选择他们的种族。

> 诚然，那些在智力测验或入学考试中得分低的人，并不能选择他们的智力水平。那些在入学考试中被否定的人也不是因为他们年龄太大；或者是因为他们不属于该校招生范围；抑或是因为他们的篮球打得不好，自己选择了不想有那些可以显得与众不同的品质。(1977年b，第15页)

种族似乎与此不同，因为种族排斥历史上代表着对被排斥种族的偏见和蔑视。但认肯行动中排斥白人并非出于蔑视，而是出于同样一种工具性算计，这种算计证明了那些更为人熟悉的标准的正当合理。“诚然，如果分数略差的白人是黑人的话，他将被录取，但也同样，在相同的意义上如果他再智慧一点，或

在面试中留下更好的印象，也将会被录取……”，在他列举的这一例子中，种族因素和其他同样是人力控制之外的因素并无不同(1977年b，第15页)。

对德沃金的论证的另一种评论是，用比白人低的分数录取黑人，违背了基于优点而判断取舍的报考者的权利。德沃金回答：能算作优点的东西并不是抽象决定的，而是取决于一种社会制度想要达到的相关的社会目的的那些品质。在医学院和法学院这样的实例中，用标准化考试所衡量的智力当然属于这种特征，但决不是惟一合适的考量，正如录取委员会长期的实践所证实的那样，在评价报考者履行所需作用的相似能力中，也经常要衡量其他关于个人和背景的属性。若“黑肤色”与眼前的社会目的相关，黑肤色也算优点。

> 不存在只由能力、技术、特点所抽象构成的“优点”。如果说手快算是未来外科医生的“优点”，这是因为手快能使医生更好地为公众服务，而不是因为其他原因。如果作为一桩憾事的黑肤色使另一个医生能更好地从事医疗工作，那么，“黑肤色”也同样是优点。(1977年b，第13页)

137

德沃金承认他们把种族算作一种优点的形式论据可能被人视为危险之论，“但只是因为他们混淆了这种论据的结论：把黑肤色可能是特殊环境下有利于社会的特征这一观点曲解为一种非常不同的卑鄙的理念，即某一种族比另一种族更有内在价值”(1977年b，第12页)。

在德沃金的许多论证中，隐含着这样一种理念：没有人能公正地声称他的权利被认肯行动计划所侵犯，因为无论是黑人还

是白人，没有人一开始就可以理所当然地进入医学院或法学院；没有人先天有权被录取。诚然，那些最大限度满足了入学条件的人有资格被录取，排斥他们是错误的。但不能说他们或任何其他人就理所当然地要被录取。原因至少有二：其一，在大多数情况下，他们所具有的许多相关特性并非他们自己得来的；他们的天赋智商、家境、社会文化机遇等等，这些因素很大程度上都是人力控制之外的，取决于运气的好坏。其二，能算作特殊任务所要求的资格，取决于该任务恰好要求的那些品质。除此之外，并没有什么更多的东西。因此，和职业相连的收益就不是为了奖励优越的才干，而是为了刺激人们培养相关的品质。因此，就不存在按照任何特殊标准判断的优先权利。

从这一点看，显然，德沃金和罗尔斯的论证在几个方面有一致性。那种认为传统的入学考试标准和种族都不是报考者的必备之概念，让人想起罗尔斯的论证：从道德角度看，幸运所带来的利益是任意性的。德沃金认为，没有与社会制度所规定和追求的目的无关的抽象的"优点"，这类似于罗尔斯反对精英主义的论据，即认为优点、美德和道德价值的概念都没有先行的或先于制度的道德地位，所以它们不能提供独立的立场，来评判社会制度的公正与否。德沃金的论证所暗含的是，无论是黑人还是白人，都不是理所当然地应该去医学院或法学院。这种认为没有人有先行被录取的权利的思想，符合罗尔斯在道德应得和合法期待之间所作的区别。 138

在更一般的意义上，罗尔斯和德沃金的立场也是类似的，二者都基于权利理论，都明确反对功利主义观念，都试图捍卫个人主义主张以反对社会利益的微积分学。尽管他们都有个人主义的渴求，但是两者都依赖一种主体理论，这种理论有一种悖论式的效果，即它确认了个体的终极脆弱性，甚至是前后不连贯性，

而这种个体的权利又是他们首先试图保卫的。我们已经看到，按照罗尔斯的观念，自我是怎样在论证过程中势必要么消解为一个完全空洞的主体，要么完全成为一个境遇性的主体。正如我们现在所看到的，德沃金对认肯行动的论证表明，首先被抽象地界定的这些困惑在实践上会产生怎样的结果。

就认肯行动来说，重要的是能够把对黑人和其他少数民族的歧视，比如，历史上的有色人种酒吧以及反犹太人的移民配额，和在认肯行动计划中涉及的对黑人和其他少数民族的优待区别开来。德沃金认为，前者的正当合理性证明部分依赖于那种“卑鄙理念：即某一种族比另一种族更有内在价值”；而后者的正当合理性证明则依赖于功利主义概念：社会整体将从医学和法律岗位的更广泛分布中获益。

关于第一种证明，罗尔斯像德沃金一样，明确反对某一种族比另一个种族更有内在价值的理念。回顾一下为什么（至少按照罗尔斯的主体理论来看）这种卑鄙理念一定是错的，将令我们触目惊心。对于罗尔斯来说，白人比黑人更有内在价值的主张之所以错误，并非它否认黑人的内在价值，而是它错误地赋予白人以内在价值，这样就赋予了白人毫无理由的应得权利。理由是，对于罗尔斯来说，道德价值的概念如同善概念一样，是“次于权利和正义概念的，它在分配的实质性定义中并没有什么作用”

139 （第312—313页）。人们不可能有某些内在价值，也没有内在优点和应得，也就是说没有优先于或独立于公正社会制度所可能赋予他们的那些价值、优点、应得。正如我们已经看到，严格地说，没有人能说他应得某些东西，因为没有人能说他可以拥有某些东西，至少在拥有的非距离性和构成性意义上不能这样说，而这是应得的必要基础。按照罗尔斯的主体理论，任何人或种族都不比其他人或种族有更多的内在价值或应得更多的东西，这

不是因为所有人都有平等的内在价值和应得平等的东西[的权利],而是因为任何人都没有内在价值或应得一些东西,所以,所有的要求都必须平等地等待公正的社会制度来安排。

一些人从标准的精英主义立场出发，反对德沃金关于认肯行动的论证，并且也反对罗尔斯的正义论，因为它支持德沃金的论证。他们认为，个人无疑拥有他的属性，理应得到这些属性所带来的利益，公正的社会制度或分配体系的部分含义，就是对那些值得奖励的个人进行奖励。但罗尔斯和德沃金对这些假设提出了强有力的反驳论据，这种反驳将使精英主义的捍卫者难以招架。而在我看来，德沃金的论证的困难在于另一个地方：即，一旦个人的精英主义观念遭到拒斥，就关系到仍然存在着的主体的可供选择的视野。这就使我们回到自我界限的问题上来。

我们已经考量了和这样一种个人概念相联系的困难,即认为,个人本质上已被剥夺任何占有权,缺乏构成性特征,没有内在价值和应得,其生命前景完全依赖于公正社会分配权利的机会。我们也详论了这样一种具有讽刺意味的情况:一个在道德上如此无能且被剥夺了行动权利的个人,却成了一种自由主义伦理的产物,而这种自由主义伦理又恰恰是设计用来确立个人不可侵犯的权利的。但是,如果否认个体的应得,并坚持在自我与其属性之间划定严格的界限,就会导致一种彻底抽象化的主体,共同财产的概念就威胁到自我的完整性,因为它暗含着,自我和他人之间的界限必定在某种程度上被放宽,因为除非我们可以建立某种个体化原则,而不仅是经验原则、否则就会有使自我成为境遇性主体的危险。

按照德沃金对认肯行动的论证,这一混乱以如下形式出现:一旦录取或排除工作不能合理地被看作依赖抽象的优点或先行 140

的个人主张，那么可供选择的方案，就是假定整个社会的集体目标应自动地占支配地位。但与此相关社会的界限从来没有确立起来，它作为合适的占有主体的地位从来也没有得以证实。一旦作为个人主义自我意义上的自我被剥夺了占有权，个人主义的主张也就黯然失色了，这也背叛了从来没有得到证明的作为基础的功利主义。正如罗尔斯早先所暗示的，功利主义在某种意义上是不加主体限定的伦理学，这种伦理学没有认真对待个人之间的区别。

但对于德沃金来说，功利主义正是这种伦理学，即把认肯行动中所包含的合法的区别对待和基于偏见与蔑视的不正当区别对待区别开来。如果我们不能说一些人比另一些人更有内在价值，也至少可以说，根据眼前的社会目的来看，某些人比另一些人更有价值，所以，基于此的区别对待就是正当合理的。只要优待政策是出于某种价值目的而有利于人们，而不是判断人们本身价值的优劣，它就是可接受的。只要基于种族的排斥动机不是发自偏见，而是发自"手段性计算"，发自对"社会有限资源的最有效利用的合理计算"，或发自"黑肤色可能是有用的社会特性"这样的理念(1977 年 b，第 2 页)，那么，这种排斥就与功利主义的考量连贯一致，且正当合理。一个人的期待，如果不是基于德沃金特殊意义上的权利，就必须总得为更普遍的社会利益让路，正如小商人必须让路才能建一条高级公路一样(1977 年 b，第 15 页)，尽管他们的失望是可理解的，甚至值得我们同情的。被排斥的报考者不能挡住医疗职业之社会需要的路，就如同小商人不能挡住超级公路的建设一样。

尽管德沃金的论证假定，如果个体权利并未产生深刻危机，就应按功利主义来恰当地决定社会政策，但他从来没解释为什么应该这样。除了表明为什么功利主义论证不能战胜个人主义

权利之外,他的理论并没有对功利主义伦理学本身作出清晰的辩护,并且几乎没有解释为什么在不涉及个人权利时,功利主义就应占支配地位。德沃金可能觉得没有必要论证作为基础的功利主义的正当合理性,因为它们表面上有某种自明的诉求。如果个人对他偶然得来的财产和禀赋所带来的利益没有先行的权利要求,假定社会有权要求就很自然。但是,正如我们在对共同财产和差异原则的讨论中所看到的,这种假设是没有正当理由的。个人财产的任意性仅仅是反对这样一个命题:即个人拥有它们或者对它们所带来的利益有特权占有,但并不是支持这样一个命题:即某一特殊社会就可以这样做。如果第二个命题不能成立,就似乎没有理由让这些财富进行功利主义的分配,而不是让它们各归所属。 141

不存在某种更宽泛的占有主体的观念,例如像罗尔斯的共同财产的概念所要求的那种主体观念,人们就似乎没有明显的理由说明,为什么这些财产应为普遍社会服务而不是为个人服务。相反,没有这种更宽泛的占有主体,把"我"的能力和禀赋仅仅作为更宽泛的社会目的的工具,就是把我当成别人目的的手段,因而有违罗尔斯和康德的重要的道德律令。

把大学入学录取建立在罗尔斯和德沃金的假设之上,不管是否涉及认肯行动,在道德上都是古怪可笑的,我们可以通过想像下面的两封拒绝录取函和录取通知书来详细地说明这一点。这两封信都传达出了他们所取政策的道德基础。

亲爱的(不成功的)申请者:

我们遗憾地通知您,您的入学申请被拒绝了。请理解我们无意冒犯您,这一拒绝并不表示我们蔑视您,也不是认为您比那些被接受的人更不应该被录取。

这并不是您的错，当您提出申请时，碰巧目前社会不需要您提供的品质，相反，被录取的人自己也并非就理应获得这个位置，也不值得赞扬那些使他们入学的因素。毕竟，我们只是为了更广的社会目的而把他们——也包括您——当工具使用。

142

您可能发现这个消息令您失望，觉得那些具有在此时刻恰好吻合社会需要之品质的人获得了利益，而您收获利益的希望却不能实现。但只要个人偏好必须让位于社会偏好时，这种失望就要发生，它不应被夸张为，拒绝您的申请反映了您的内在道德价值；请相信那些被录取的人和您一样没有什么内在价值。

很遗憾，当您申请时，您碰巧没有社会恰好需要的那种品质，在这种意义上，我们对您深表同情，祝下次好运。您忠诚的……。

亲爱的（成功的）申请者：

我们高兴地通知您，您的入学申请已被接受。虽然您没有做什么，但您正巧有社会此时此刻需要的那种特性，所以我们录取您学医或学法律，利用您的资质为社会利益服务。

这个决定无意表扬您，也并不暗示着一种表扬，因为您所拥有的相关品质从道德观点看是随意性的，之所以应该庆祝您，不是因为您具有使您入学的品质而理应得到这份荣誉，而仅仅是因为一个碰巧的胜利者应该得到庆祝。您幸运地在恰当的时候拥有恰当的特性，如果您接受我们的录取，您将最终有资格获得相应的利益。因此，您可以合理合情地庆贺。

> 您，或者更可能是您的父母，往往可能在更深一层的意义上来庆祝您的录取，认为您的录取如果不是反映了您的天资，至少也反映了您的勤奋努力，这种努力培养了您的能力，并且克服了走向成功路上的障碍，但假设您理应拥有您的努力所必需的那种优秀的品格，同样是有问题的，因为您的品格也依赖于各种幸运的环境，您不能因为这些幸运环境而要求荣誉。所以，应得的概念似乎并不适用于您的情况。但是，我们仍期待着秋季入学时看到您。您忠实的……。

正如这两封信件所提示的，罗尔斯和德沃金所捍卫的政策甚至可能对那些反对精英主义并有效地质疑精英主义的人带来麻烦。例如，人们可以依照下面的文字中设想一种答复：

我并不宣称作为个人，我或者占有（在排他性的意义上）这些赋予我的资质，或者对这些资质的应用所带来的成果拥有特殊的道德要求。我承认在构成我的身份的各种各样的复杂形式中，我应感激我的父母、家庭、城市、种族、阶级，民族、文化、历史时代，可能还有上帝、自然或者机遇。因此，我几乎或根本无权 143 要求这些东西所带来的赞扬（或者责备），公正地说出究竟是谁或什么应对我的这部分或那部分东西负责，是一个困难重重但有时又不可缺少的道德活动，这一活动在某个特定的点之后可能就无法完成。但是，无论如何我会同意，在先行的道德意义上，我接受任何特殊机遇并非理所当然。我不能理所当然地占有这些特殊的机遇。首先，因为我自身并不拥有这些使我合格的品质，其次因为，即使我拥有，也没有资格说，现行法规就应奖励这些特殊的属性而不是另一些特性。

从这里，人们似乎可以合理地假设，那些乍看起来好像是我

的财产，在某种意义上将之描述为公共财富似乎更为合适。既然其他人以各种方式使我成为我所是的人，并且继续这样做，那么，只要我能确认这些人，似乎把这些人视为“我的”成就的参与者和成就带来的奖励的共同受益人更合适。如果说当这种意义上对（某些）他人的成就和奋斗的参与使我们介入到参与者的反思性自我理解之中的话，那么，我们就可以逐渐通过我们的各种活动不是把我们自己视为是带有某些共同性的个体化的主体，而是更多地把我们自己看作是一个更广泛的（但仍然是决定性的）主体性成员；不是把我们自己视为“他人”，而更多地把我们自己视为是一种公共身份的参与者，这个公共身份或是家庭，或是共同体，或是阶级，或是人民，或是民族。

这样扩大的自我理解的一个结果是，当“我的”资质或生命前景被纳人到一种共同奋斗的事业中时，我可能不会把这种经历当作被别人的目的所利用的经历，而更多地是把这种经历当作一种为共同体的目的作贡献的方式，而这个共同体在我看来是我自己的。假如这可以称为一种牺牲，对我的牺牲的辩护就不是抽象的信念，即其他不知名的人所得到的比我失去的更多，而是更有力的一个想法，即通过我的努力，我为实现我为之自豪的生活方式作出了贡献，并且借此我的身份得到了确认。尽管作为个人，我的确仍然不能因为拥有与共同奋斗相关的品质而要求荣誉，但我依然能够为我适合于以这种方式做贡献而感到骄傲，这种适合比起我可能从中获得的利益来说，更是值得我庆祝的正当理由。

当然，这并不是说，在任何情况下，对“我的”资源都可以这样描述。不管共同体联系的范围多么宽泛，也不是没有限度的。即使一个放大了的自我——可以被设想为一个共同体，也有其界限，不管这种界限的轮廓多么短暂。因此，按照主体间性的解

144

释,自我和其他人之间的界限被放宽了,但不至于放宽到完全为境遇性主体所取代的程度。这些界限并非产生于个人之间的生理或身体上的差异,而是产生于自我通过反思参与其认同的建构,并在环境允许时,建立广泛的自我理解的能力。

对共同财产的主体间性描述之更深刻的特征,是它使个人从个人主义观点中剥离出来。如果说从任意性出发的论证系统地剥夺了主体作为单个人的属性和占有权,只剩下一个缺乏在经验上可确认的特征乃至消解在抽象之中的自我("个人业已消失,惟有属性依然"),但一个更宽泛的占有主体的概念却以某种方式重组了个人,并且重建了他的力量。如果我不能是所有者,但我至少还能成为在"此"的财产的看护者,更重要的是一个我把我算作其成员的共同体的看护者。

这不是一个反对认肯行为本身的论证。但它的确也提出了一个更深刻的道德问题,而在德沃金完成其对认肯行动的论证之前他必须讨论这一道德问题。而且,这也是一个如何确立相关的占有主体的问题,或者说是一个如何确认这样一些人的问题,正是在他们中间,我才把自己偶然具有的资质正确地视之为共同的资质。换个方式说,这种观点认为,功利主义是一种共享伦理(在这一方面,它类似于差异原则)。这样,它就必须预设某种先行的约束或者将这些人联系起来,它将最大限度地使这些人得到满足,并且在这个过程中扩展这些人的努力和期待。否则,它就只是一个公式,即一个把一些人作为另一些人目的的工具来利用的公式,这一公式是道义论自由主义者所要拒绝的。

但德沃金在这个问题上的立场最多也只能说是模棱两可的。有时,他似乎认为并不需要有任何更广泛的占有主体,有时又似乎认为对于一种功利主义论证来说,只要成功地说明下述一点就足够了:个人的期望如果并不作为正当的事情加以保护,

145 这种期望就和某种“普遍的社会利益”相矛盾。按照这种解释，我必须和社会整体分享“我的”财产，这并非因为这个特殊社会已经使我成为我所是的人，所以就对这些财产和禀赋负责，而是因为那种模棱两可的假设，即：一旦我被剥夺了这些财产和资质的占有权，“社会”就成了余下的受益人。这一点无需论证就假设了在某种非决定意义上的“社会”(所有人类?)对个人无权要求的东西拥有优先要求的权利。但仅仅因为我作为个体就没有特权对偶然存在于“此”的财产提出任何要求，并不能推出以下结论，即：世界上每一个人都能以集体的名义这样做。因为没有理由预先认为，寄存于“社会”领域中(或者人类范围内)的财产从道德观点看就少了一些任意性，如果在我这里它们的任意性使得它们不能合法地服务于我的目的，那么，就没有明显的理由说明为什么在一个特殊社会内部，这些财产的任意性能使它们必然合法地服务于社会目的。

但在另一些时候，德沃金似乎又认为，终究还是有一个决定性的占有主体，即民族国家。例如，他写道：“美国社会眼下是一个具有种族意识的社会。”认肯行动的目的就在于减少这种种族意识的程度。这些计划据说是“提供了一种解决这一民族问题的有效方式。(1977年b，第11—12页)但是，如果德沃金的意思是，为了大学录取和就业前景的缘故而使民族共同体的目的完全占支配地位，他就必须详细说明为什么应该这样。这种论证的一部分将必须包括这样一些证据，即国家对培养它将征用的品质和禀赋的责任；国家把其成员的反思性自我理解作为他们共同身份的基础的能力；国家要求人们做到以下一点的能力，即：如果人们对从这种身份中产生的目的无法达成一致，至少也得对这些目的保持忠诚。总之，这种论证需要证实在各种共同体和身份形式中，国家完全有资格规定共同目的，部署追求目的的

所必需的共同财产，至少就大学教育和某种职业选择而言是这样。但这并不是说，今天的美国民族已在这一相关意义上规定了一个共同体[①]。但只要德沃金的意思是想求助国家作为占有的相关主体，他就依然要表明事实确乎如此。 146

尽管德沃金也曾注意到民族，但总体上他和罗尔斯似乎都假设，一旦涉及个体权利，一种不加限定的社会要求就占支配地位，而无需对一个决定性的共同体作出解释，也不需要任何更广泛的占有主体。因此，德沃金谈到了为更"普遍的社会关切"服务之必要，谈到了提供"社会最需的更普遍价值"的必要（1977年b，第15页）；而罗尔斯也谈到了安排分配图式以便推进"共同利益"的必要（第311页），谈到了为"优先的和独立的社会目的"（第313页）服务的必要。

我们可以将这种假设的困难总结如下：首先，没有"整体社会或更普遍的社会"这样抽象的东西，也没有一个"终极的"其至高无上的地位无需论证或进一步描述就能成立的共同体。我们每个人都生活在多个共同体之中，在其中，某一些共同体可能比另一些更具包容性。每个共同体都对其成员提出了不同的要求。事先并不能说哪一个社会或共同体的目的就应该支配由我们的特殊属性和禀赋所构成的气质。

其次，如果不存在任何抽象的"社会整体"，那么，被随意确认的任何特殊的社会似乎就不可能比个人更有权对个人偶尔具有的某些特殊禀赋提出什么要求，因为从道德的观点看，这些禀

① 我们可以在比尔的作品中，找到将民族作为共同体来讨论的富有启发意义的观点（1966年）。他区分了政府集中化和民族整合的过程，并且指出，我们不能保证使这两种趋势——不管它们相互依赖的程度如何——相互吻合。在民族的整合中，民族"远不是由一个共同体组成的"，在此意义上，民族成员所分享的一种共同生活意义深化了（1966年，第80—82页）

赋存在于这样一个随意确认的共同体中,同样是任意性的。尤其是我们没有明显的理由说明,为什么"更普遍的社会利益"仅仅由于它们是普遍的,便在所有情况下都应该高于较为局部或者较为特殊的利益。有趣的是,在这种联系中,早期具有神学观点的功利主义(比如塔克尔和佩利)的确提供了一种终极占有主147 体——即上帝的模糊解释——上帝的目的必然支配其他局部利益(麦金太尔,1967 年,第 462—466 页)。但是,一旦功利主义世俗化,占有主体就不再是固定的东西,要想为说明一些利益优先于另外一些利益提供理由,就必须进一步描述这种相关的主体或共同体及其要求。

最后,除非人们有可能确认完全分享"我的"财产的相关共同体,并建立此共同体的信誉,否则德沃金对认肯行动的论证和罗尔斯的共同财产概念,就要么与康德、罗尔斯反对把一些人作为实现另一些人目的的手段的重要律令相矛盾,要么通过完全放宽自我和他人的界限来逃避这个矛盾,从而变成一种完全境遇性的主体。

按照道义论伦理,它实际已经说明了正义是如何为保持其连贯性而需要一个共同体概念的,而不仅仅是证明共同体的一致性和稳定性,现在我们必须考虑罗尔斯能否提供这一概念。罗尔斯写道:"公平正义对于共同体的价值有重要地位。"并且声称公平正义和他以别的方式所反对的康德唯心主义的方面有相似性(第 264 页)。问题是,罗尔斯提供的共同体理论能否完成他所要求的正义原则,并且能在总体上解释共同体的美德。

三种共同体观念

在评价罗尔斯的共同体理论时,我们不妨回顾一下,他的观

念的个人主义描述了动机主体而不是动机对象。原初状态各方追求的利益不是对自我本身的利益(interests in the self),而是某个自我的利益(intrests of a self);更具体地说,是一种先行个体化的自我的利益。通过用欲望主体而不是欲望对象来确认其理论的个人主义,罗尔斯相信,他能避免依赖任何特殊的人类动机理论,尤其是传统自由主义理论所通用的那种假设,即认为,人天生是自私和利己的。不借助任何特殊的善的动机或观念而推导出正义理论,对于道义论谋划来说是必要的,而且罗尔斯还相信,这种推导还能容下比传统个人主义假设更充分的共同体 148 理论。只要动机的内容仍然未定,就可能假设个人不仅可以追求个人目的,而且可以追求社会或共同体的目的,特别是在一个由相互性图式所支配的社会中,这种相互性发挥着确认人们自尊感的作用。

> 没有任何理由解释,为什么一个有序的社会应该首先鼓励个人主义的价值,如果这意味着引导个体去追求他们自己的生活方式而不关心他人的利益(尽管也尊重他人的权利和自由)的话。在正常情况下,人们都希望绝大多数人属于一个或更多的联合体,并且至少有一些这种意义上的集体目的。(罗尔斯,1975 年,第 550 页)

在讨论"社会联合的理念"(第 79 节)时,罗尔斯区分了"共同体之善"的两种意义,第一种意义基于传统的个人主义假设,即认为主体的自利动机是自然而然的。这种解释以完全工具性的方式来设想共同体,令人想到的是"私人社会"的形象,在这样的社会里,个人视社会安排为必要的负担,仅仅是为了追求私人

目的而进行合作。从这种工具性观念出发,罗尔斯区别了他自己的共同体观点——他认为该共同体的参与者有某种"共享的终极目的",并且认为合作本身就是一种善。他们的利益不总是对抗性的,有时也是互补的和重叠的。既然罗尔斯并没有事先假设所有的个人都只具有既定的自私动机,那么,他就并不拒绝承认,个人也可能考虑他人的福利,并试图去增加这种福利。"我们不必假设……人们从不为他人作出实质性牺牲,因为人们经常受爱以及情感纽带的驱使而这样做。但社会基本结构并不把这种行为纳入正义的范畴"(第178页)。

罗尔斯所提出的两种共同体的解释都是个人主义的,尽管其表现形式不同。手段型解释之所以是个人主义的,因为合作主体被假定是受既定的自利动机支配的,共同体的善只在于个人从追求其利己目的的合作中受益。罗尔斯的解释之所以是个人主义的,是因为他假设了合作主体的在先的个体性,主体的实149 际动机可能既包括仁慈的目的,也包括自私的目的。结果,对罗尔斯来说,共同体的善不仅在于社会合作的直接利益,而且在于情感纽带和动机的品质,这种品质也介入了合作,并在合作中得以提升。第一种解释中的共同体完全**外在于**包含于个人之中的目的和利益,罗尔斯观点中的共同体一定程度上**内在于**主体,因为这种共同体融进了参与合作图式的人们的情感中。因此,与手段性的共同体观念相比,罗尔斯的解释可称之为情感型共同体。

但手段型解释和情感型解释似乎都不能产生共同体的强理论,而这种强理论似乎是罗尔斯和德沃金的论证所要求的——罗尔斯的论证要弥补涉及差异原则的共同财产的概念,德沃金在其对认肯行动的论证中,规定了共享性的相关共同体。正如我们所看到的,要想完善这两种论证都要求有一个更宽泛的占

有主体，该主体能够对诸种财产提出合法要求，这些财产对于实现主体的目的是必需的，当主体实现这些目的时，不把一些人作为另一些人的手段，也不会沦为完全的境遇性主体。但由于两者都把预先个体化的主体作为其前提，手段型的共同体解释和情感型的共同体解释都不能提供一种能够借之重新划分主体界限的方式，两者似乎都不能在不导致一种彻底境遇化的主体之情况下，放宽自我与他人之间的界限。

为此，人们就不得不想像一种共同体的观念，这种共同体观念甚至能比情感型共同体观点更深刻地透视自我。因为当罗尔斯允许共同体的善内在于介人自我之目的和价值的范围时，它就不可能彻底地超越动机而深人动机主体。共同体的善不能到达那么远的地方，因为这将有违自我对其目的的优先性，也否定了自我先行的个体性，颠倒了多元性对单一性的优先性，并且让善参与了自我的构成。按照罗尔斯的观点，这种善已被转换成正当概念[“自我的基本的单一性已经被正当概念所给定”(第563页)]。

其范围既扩展到动机主体也扩展到动机目标的共同体理论之所以是个人主义的，并非是在传统的意义上说的，也并非是在 150 罗尔斯的意义上说，它只是类似于罗尔斯的观念而已，因为共同体意识在参与者的目的和价值中，就像友爱和同胞之情一样明显。但它又区别于罗尔斯的观念，因为共同体不只描述一种感情，还描述一种自我理解的方式，这种方式成为主体身份的组成部分。按照这种强观点，说社会成员被共同体意识约束，并不只是说他们中的大部分人承认共同体的情感，都追求共同体的目的，而是说，他们认为他们的身份——既有他们情感和欲望的主体，又有情感的欲望的对象——在一定程度上被他们身处其中的社会所规定。对于他们来说，共同体描述的，不只是他们作为

公民拥有什么，而且还有他们是什么；不是他们所选择的一种关系（如同在一个志愿组织中），而是他们发现的依附；不只是一种属性，而且还是他们身份的构成成分。比起手段型和情感型的共同体观念，我们可以把这种强观念称之为构成性观念。

尽管罗尔斯反对构成型共同体以及它所要求的主体理论，但我们已经发现他的语言有时又是如何游离于情感型观念之外的，他的正义论为了前后连贯而最终依赖他恰恰正式反对过的主体间的维度。在差异原则的解释中，他认为，最好把天赋才能的分配描述为"公共财产"。在公平正义中，人们同意"互相分担命运"。在对社会联合的解释中，经验的、肉体的人的界限似乎更加宽泛。人类被认为是"有着共享性终极目的的"，通过共同体而参与到"已实现的他人之自然资赋的总和之中"。我们因此被导向"人类共同体的概念"，其边界甚至可以想像为跨时空的，"因为不同时代、不同环境下的人们，能为了实现其共同本性而合作"（第527页）。"只有在社会联合中，个人才是完全的"，因为正是在这里，"我们不再仅仅是碎片"（第529页），共同体的成员"互相参与其本性"，"自我在许多自我的活动中获得实现"（第565页）。 151

如何严肃对待这些谈"主体间性"的文字段落是很难的，因为许多文字都是以隐喻的形式来表达的，而且经常是意义混杂的隐喻。主体间性的形象和个人主义的形象被以一种并不容易、也不合适的方式连接起来，好像违背了其大作中坚决主张的二者不相容的承诺。在某一段中被作为"共同"的财产，在另一段中又成了"集体"的财产；开头作为"人们互相分担命运"的观念，到后来又被描述为"相互性"和"相互利益"的原则。在某一点上"参与他人本性"的人们，在别的地方又被说成是相隔遥远，不能从事"联合活动"的人们；在某一时刻人们能克服他们的偏

私，仅仅在共同体中实现其本性，后来则发现共同体的义务被减少到只是参加若干联合体，"至少有一些集体目的"的可能性。在所有不确定的比喻中，可能最明显的一个就是，共同体的存在是由于具有**相似或互补**能力的不同的个人可以**合作，也就是说实现**他们共同或互补的本性（第523页）。

但是，正如情感型共同体和构成型共同体之间的区别所显示的那样，强意义上的共同体的道德词汇，不可能在所有情况下被"一种以个人主义作为其理论基础"的观念所把握。因此，"共同体"不可能毫无损失地被翻译为"联合体"，"依附"不可能完全被翻译为"关系"，"分享"不可能被翻译为"交互性"，"参与"不可能被翻译为"合作"，"共同的"不可能被翻译为"集体的"。尽管罗尔斯对多元性优先于统一性的论证，在正常情况下适用于每对概念中的第二种，但对第一种不一定有效。"集体的"财产意指着个人曾经分别拥有的禀赋，现在则让渡给了社会整体，但"共同的"财产却不一定这样。它不需要在逻辑上假设一个在先的个体化。尽管"相互性"意味着交换原则因而也意味着主体的多元性，但"分享"概念也可能提示一种无需交换的团结状态，比如，分享一个笑话、一种愿望或者一种理解。尽管"联合体"和"合作"典型地预设了参与联合和合作的个人的先行的多元性，但"共同体"或"参与"可以指一种生活形式，共同体的成员发现他们处于共同的境遇之中，并开始这种形式的生活，他们的共同性更多地在于他们所发现的相互依附而不是他们所介人的关系。 152

所以，罗尔斯和德沃金所要求的强意义上或构成性意义上的共同体，似乎并不能被一种个人主义的观念所解释，即便是在罗尔斯的特定意义上。因为个人主义把主体的界限看成是先行既定的和是最终确定的。但是，罗尔斯和德沃金所要求的观念

能够划定出一个更宽泛的占有主体,在这个观念中,主体有权参与其身份的构成。但按照道义论的假设,这样的观念是无法获得的。从以下的论述中我们便可以发现这点。

对于一个主体来说,要在塑造其身份轮廓的过程中发挥作用,就要求他有某种反思能力。仅有意志是不够的,还要求有某种自我认识的能力,即对于我们称之为认知意义上的行为主体的能力。回忆一下我们在一开始重建罗尔斯的主体理论中关于占有和主体的两种解释,便可以看到这一点。前一种解释——它与罗尔斯的观念相应——把自我的界限看作是既定的,并且通过主体把自我和目的在唯意志论意义上联系起来,就像把意愿主体和选择对象联系起来一样。这种行为主体依赖其意志能力,因为正是这种意志,使自我超出自身,超越预先固定的各种界限,把握自我所拥有的目的,并且由于目的必定总是外在于自身的,所以要永远把握它们。

相比较而言,第二种解释把自我的界限视为开放性的,并把主体的认同看作是其行为主体的产物而不是其前提。相关的行为主体在这里不是唯意志论的,而是认知性的,自我获得其目的的方式,是通过反思而不是通过选择,正如认识(或探询)的主体是相对于(自我)理解的对象一样。这里的问题不是自我与其目的之间的距离,而毋宁是这样一种事实,即:自我并没有预先的界限,它充满了各种可能的目的,这些目的对于自我认同有着无法区分的矛盾,且总是威胁着自我,使其产生分裂。对行为主体的挑战,就等于划定自我的界限和范围,把主体和其境遇区分开来,以便最终煅造出主体的认同。

对于主体来说,它的身份是根据在它之前已有的目的而构成的,行为主体更多的是在寻求自我理解,而不是在召唤意志。与选择能力可以使自我脱出自我之外不同,反思能力使得自我

153

将其光芒投向自己，照亮自己以探求它的构成本质，纵览各种不同的依附，承认它们各自不同的要求，在自我与他人之间划出界限——此界限时而宽泛，时而狭小——以达到一种自我理解。如果说这种自我理解绝无可能达到完全清晰的话，至少也不会太模糊；同时也达到一种主体性，如果说这种主体性绝对无法最终确定的话，至少也不会太流动不居。这样，通过终身的时间逐渐参与自我主体身份的构成。

认知性解释所提示的反思能力如果不消解为彻底境遇性主体，似乎恰恰就是罗尔斯"较广泛的占有主体"所要求的特征，因为这种能力有可能使人形成自我界限，而无需把这些界限当成事先既定的。的确，一旦假定的先行的自我主体的个体化受到质疑，自我范畴就似乎接近认知性解释所描述的那种"被剥夺"的自我，在这一范畴中，对主体的更大威胁不是自我与其目的的距离，而是不可避免的目的的放纵，只有冷静的自我审视才有希望梳理这些目的。

但是，按照罗尔斯的道德认识论，反思的范围似乎极其有限。自我认识在相关意义上似乎并不可能，因为自我认识所规定的界限被看作是通过先行个体化原则预先给定的，是非反思性的、一劳永逸的。但是，一旦这些界限被消除，将无以替代。对于像罗尔斯所说的主体来说，典型的道德问题不是"我是谁?"，而是"我选择什么目的?"，因为"我是谁"的问题的答案是自明的，而"我选择什么目的"的问题是指向意志的。因此，一涉及自我，罗尔斯的主体在认识论意义上就显出贫困，也没有正确的概念来参与那种自我反思，这种自我反思能超越自己的偏好和欲望，沉思以至于重述包含这些偏好的主体。

至少看上去很明白，共同体的问题很自然地导向反思的问题，并且为了评价反思在罗尔斯体系中的作用，我们需要详尽考

察罗尔斯的主体理论,也就是考察自我如何到达其目的的解释。我们已经看到,罗尔斯的自我是通过选择目的而获得这些目的的,更确切地说,这种自我与其目的的联系,就如同意志主体与选择对象的联系,我们已经把这种选择能力描述为唯意志论意义上的主体。但在这一选择时刻,到底发生了什么?如果反思有一些作用的话,那么反思在自我实现其目的时发挥了怎样的作用?

154

行为主体与反思的作用

对于罗尔斯来说,对行为主体和目的的解释从属于善的观念。就像正当一样,善被认为是唯意志论意义上的;它基于选择,正如正当原则是原初状态中集体选择的产物一样,善的观念是现实世界中个人选择的产物。

但这里又出现了一个重要的差别。虽然正当和善都基于选择,但正当"被选择"的特殊条件(即假设条件)意味着实际的个人并没有自己选择。能当作正当或公正的事情不是一些我们自由选择的东西,因为公正原则从无知之幕一消失就开始生效,也就是说,在任何实际的选择可能开始之前就生效。被先行推导出来的正义原则并不服从我们的主体,无论人们喜欢与否,它们都普遍适用。

而善就不同了,在这里,每个人都自由选择,自由采纳他渴望的任何善观念。不同的事情对于不同的人来说是善的,选择因人而异,这些事情只服从正义的制约,每个人都"自由地按其心意计划他的人生"(第447页)。虽然从"哲学观点"假设了惟一一个每个人必须遵守的"正确的正义观念"(第446页),但从哲学的观点看,没有任何更为正确的善观念,所以,每个人都可

自由地按自己的方式选择。

那么,这就是正当对善的优先性在道德维度上和在认识论维度上的进一步解释。道德上的优先性在于:正义原则限制了个人可能选择追求的善的观念;当某人的价值与正义发生冲突时,正义占支配地位。正如罗尔斯反复承认的,正义原则和所有可以想到的人生计划不相容,不符合正义的计划必须放弃。

> 在公平正义中,正当的概念优先于善的概念。和目的论相比,某种事物只有适合于和眼前的正当原则相一致的生活方式时才是善的。(第396页)

155

> 的确,即使决定何为善的合理的人生计划,也就是说人生的价值本身,也要受正义原则的限制。(第398页)

> 不管我们的特殊环境怎样,我们的生活方式都必须与独立得出的正义原则相符。(第449页)

> 因而这些原则被给予了绝对的优先性,以至于它们能毫无疑问地规导社会制度,每个人的计划必须符合正义,偶尔不符时,也必须加以修正。(第565页)

> [人们的]欲望从一开始就被正义原则所限制,这种正义原则具体规定人们的目的系统必须受到尊重的范围……正义的优先性之所以能得到解释,部分原因是由于,人们认为违背正义的利益没有任何价值。由于他们首先没有任何优点,所以他们不能僭越正义的

要求。(第31页)

正当对善的优先性为人们所熟悉的自由主义概念提供了一种元伦理的背景,该概念认为,多数人的偏好和信念不管多么强烈,都不能战胜个人权利的合法要求。从道义论伦理来看,大多数人的信念只反映其特殊的善观念。这样,我们就不能声称它们"从哲学观点看是正确的",而只能声称它们是多数人的偏好,而任何偏好都不能压倒正义的要求。

> 多数人的强烈的信念——如果的确只是一种偏好,没有先行建立的正义原则作为基础——不能作为出发点。这些感情的满足不具有任何可以用来反对平等自由主张的价值……无论是这种强烈的感情,还是其为绝大多数人所共享的事实,都不能反对这些原则。(第450页)

比较正当与善的另一种方式是,我们可以回顾一下善,无论是个人的还是集体的,都包括了各种偶然性作为其构成成分,而从道德观点看,这些偶然性是任意的,正当没有这样的任意性。罗尔斯强调,要找到一种从道德观点看非任意性的协调分配机会和利益的方式,这种需要至少提示了为什么正当必须优先的一个理由。然而,一旦正当的优先性被确保,就不会有人再反对人们去追求带有偶然性和任意性的善观念。正义原则有效地统管这种善的观念,并确保它接受约束。

156

> 没有人会反驳使合理的计划适合于这些偶然性,因为正义原则已经被选择出来,并且限制着这些计划

> 的内容，限制这些计划所激发的目的，以及这些计划使用的手段。（第449页）

> 因此，人生计划的任意性特征并不会影响这些原则，不会影响这种基本结构的安排方式。这种合理性概念中的不确定性并不会转化为人们可能互相提出的合法要求，既然人们互相提出的要求不会受影响，这种不确定性就是相对无害的。（第449、564页）

人们最终可能会按照其先行推导来看待正当的优先性，并把最终"没有被选择的"背景视为选择的前提条件。如果正义原则本身是尚未确定的，那么，公平正义在正义的框架内所保证的个人和集体的选择自由将不再得到保证(第447页)。如果选择本身要被保证，就必须有一些事情在选择之外(对选择的限制也是如此)。道义论伦理学把这种认识论上的优先性扩展为道德上的优先性[①]。因此，确保在其界限内的选择自由的正当的道德性，本身是不受任何选择所挑战或限制的。因为这种挑战的道德力量在所有情况下都不及包含它的框架的道德力量强大，如同我们在对契约论讨论中所看到的，对这种框架的裁定和对该框架中目的与价值的裁定并不一样，它不仅是一种选择或一项契约，而且还是一种特殊条件下的假设性一致，它的公平已经独立地确立起来了。

认识论意义上的正当的优先性，使人想到相应的自我对其

① 比较一下康德在超验推导中的论证，该推导是，一般性的对象概念作为在先的条件，必定是所有经验知识的基础。"因此，先验范畴之客观有效性，依赖于这样一个事实：就思想形式所关注的范围而言，只有通过这些先验范畴，经验才变得可能。"(1781年，第126页)

157 目的的优先性。在这两种情形中，一种既定的非选择性框架都被认为是选择的前提。由于正义原则必须被先行给定(因而在选择之外)，以便确保对善观念选择的可能性，那么，自我的界限也必须被先行给定(因而在选择之外)，以便确保行为主体的主体性，确保行为主体选择目的的能力。尽管正义所施加的限制似乎对选择是一种过度的限制，因为人不能参与它们的构成，而只能在它们之中进行选择。但实际上，这些限制保证了每个人面对朝秦暮楚、变幻莫测的公共意见，能够选择其目的的平等自由。同样，自我的界限对主体性似乎也有一种过分的限制，因为自我不能参与它们的构成，但实际上，这些界限是行为主体的必要前提。因为正是这些界限使世界不至于混沌无序；也就是说，这些界限给行为主体提供了进行选择所需的那种分离。这些界限也确保自我面对反复无常的环境仍有选择的能力。这种环境会以别的方式吞噬自我。正义原则和自我界限一样，为选择提供了一个基础，而这一基础本身却不是通过选择得到的，这一概念并不矛盾，而是使行为主体能进行选择所必需的预设。我们可以把它与道义论观念中的类似概念作比较。此外，这一概念还意味着，占有主体本身不可被占有，应得的基础本身不可应得，契约的基础本身并非契约。

我们已经看到，目的选择从一开始就受到先行规定的正义原则所限制，但为了描述罗尔斯的选择理论并评价反思的作用——如果有这种反思的话，我们就需要更详尽地了解人们是如何感受到这种正义的限制的，以及正义如何确切地进入行为主体的慎思之中的。究竟是正当的限制以某种方式进入慎思活动，以至于只有公正的欲望或善的观念才能首先产生，还是行为主体形成了基于某种不公正欲望的价值和目的，当它一旦明显地背离了正义，就要在实践中压制它们，或者把它们抛开？

有时，罗尔斯好像认为，正义原则从一开始就塑造着人们的善观念，甚至在人们的善观念业已形成时也是如此。“在制定计划、决定愿望时，人们应该考虑这些限制……他们的欲望和渴求的限制从一开始就已被正义原则所限制，这种原则确定了人们的目的系统必须遵从的范围”（第 31 页）。另一些时候，罗尔斯似乎支持第二种解释，正如他写到的，在公平正义中，人们“隐含地同意……使他们的善的观念与正义原则的要求一致，**或者至少不提出**直接违背正义原则的要求”（第 31 页）。 158

如果说，在我选择我的人生计划或者此后对它们的追求中，正义是否干涉我这一点尚不清楚的话，那么，两种解释都没有引入我们所关注的那种自我反思的因素则似乎是清楚的。两种解释都同意，正当并不能完全决定我的善，不管我们的善观念有多大的范围局限，它仍然是可以选择的。在这一点上，罗尔斯提出了另一些考量来限制我们的选择，即某种他所描述的“计算原则”，该原则大约相当于工具理性的基本原则。例如，这些原则主张，我选择更有效的手段以实现既定目的，选择内容更丰富的计划，选择提供更多成功可能性的计划等等。但罗尔斯也承认，算计原则即使能补充各种其他的合理选择原则，也“并不足以制定计划”（第 416 页），正当的限制和工具理性都不足以使我们得到惟一确定的选择。一旦这些原则用尽，我们必须选择。“我们只可以缩小优先的选择范围，但不能完全消除它……我们最终会到达这样一种境界，即我们不得不在没有原则的进一步指导的情况下，来决定究竟哪个计划是我们最偏好的。”（第 552、551 页）

根据罗尔斯的观点，正是在这一点上，反思必须参与进来，以便尽力决定我们想要的东西和想要多少，以根据所有相关事实确定能够最充分地实现我们欲望的最可能的计划。

我将设想，如果说，合理性原则能够成为我们判断的焦点并为反思确立指南的话，我们最终必须在下述意义上为自己作出选择，即选择常常依赖于我们直接的自我认知，这种自我认知不仅是对我们想要什么的认识，而且是对我们想要多少的认识。有时候我们无法逃避，必须对我们欲望的相对强度作出估价。（第416页）

我们可以说，一个人的合理计划就是这样一种计划（它是那些与业已建立起来的算计原则和其他合理选择原则相一致的计划中的一种计划）。它是仔细反思之后被决定的计划，在这种反思中，行为主体根据所有相关事实省察如何才可能实现这些计划，从而确定将最大限度实现他较根本欲望的那种行动方案。（第417页）

159

罗尔斯关于我们怎样选择的解释，似乎进一步证实了立足于他的观念之上的反思的有限范围。虽然人生计划或对某特殊个人最合适的善的观念，是"仔细反思的结果"，但显然，反思的对象局限于(1)几种不同的待选计划及实现行为主体欲望可能的结果，和(2)主体的需要和欲望本身及其相对强度。在这两种情况下，反思都没有将欲望主体的自我作为反思对象。第(2)种情况中的反思，估量待选方案并评价它们可能的后果，这根本算不上是一种自我反思的形式，它向外而非向内审视，所以相当于一种审慎推理，这种审慎推理原则上可以由一个专家来完成，甚至完成得更好。专家虽然对行为主体不十分了解，但对待选计

划和计划要满足的欲望和利益却了如指掌。

情况(2)中的反思评价欲望的相对强度在某种意义上是向内审视,但不是一直向内。它将自我的偶然需要、欲望和偏好作为其对象,而不是将自我本身作为对象。它不能把反思之光投入到需要和欲望背后的自我,它不能通达作为欲望主体的自我。既然对于罗尔斯来说,这种反思的能力仅限于评价现存需要和欲望的相对强度,它所指的慎思就不能探寻行为主体的认同(我真的是谁?),而只能探寻行为主体的情感(我实际最喜欢什么或我最偏好什么?)。因为,这种慎思局限于评价主体的欲望,该主体的认同又被先行给定(非反思地获得),所以这种慎思不能导向强意义上的自我理解,这种自我理解使行为主体参与其认同的构成。

尽管罗尔斯简短地谈到了关于想要什么和想要多少的"我们直接的自我认识",但这种意义上的"自我认识"似乎只是对直接需要和欲望的意识。只要这种自我认识在强意义上是直接为我们所清晰地意识到的,就很难想像类似于一般意义上的反思或慎思的事情可能如何发生。因为在反思开始之前,我们可能一下子就知道了我们需要知道的一切。但是,即使"我们直接的自我认识"允许某种有待反思梳理的不确定性,那么,一旦清除了不确定性之后,清醒的自我也始终不是被严格区分开的自我,而只是自我的偶然事件和偶然属性。 160

只专注于行为主体欲望的那种反思与扩展到欲望主体并探索主体认同的那种反思之间的区别,部分类似于查尔斯·泰勒在人的主体性解释中所做的"简单评价者"和"强评价者"之间的区分。对这两种区分来说,关键在于主体影像的表面性与深度。对泰勒来说,"简单评价者"只是在最低的意义上才是反思性的,它能评价行动方案并据此行动,但是,"简单评价者"的反思缺乏

深度，因为他的评价只局限于他对可选择方案所产生的不可言说的“感觉”。

> 对于简单评价者来说，最利害攸关的是要知道不同的圆满的可欲性，这些圆满是由其实际欲望所规定的，而对于强评价者来说，反思还要考察行为主体的不同的可能性存在方式。简单评价者所能做的一切只是评价动机，一种关于我们最喜欢什么的反思总使得我们处在边缘打转，而一种关于我们所是的存在的反思，则把我们带入我们作为行为主体的存在中心……正是在这种意义上，这种反思更为深刻。（1977 年，第 114—115 页）

对于罗尔斯来说，关于“我们所是的存在的反思”而不是关于我们所有之欲望的反思之所以不是一种可能性，首先是因为，我们所是的存在是预先给定的，并不受反思或其他形式的行为主体的影响；其次是因为，罗尔斯的自我被设想为没有构成性特征的自我，而只有一些偶然属性，这些偶然属性总是不好把握，所以，在自我中没有任何东西可供反思传达或理解。对于罗尔斯来说，主体的身份在选择和慎思的时候总是无关紧要的（虽然主体未来的目标和属性肯定会受到影响），因为规定主体的界限超出了行为主体所能企及的范围——无论是唯意志论的行为主体，还是认知性的行为主体——这些界限都将有益于行为主体的转化。

161

罗尔斯的反思概念局限于欲望的对象，而泰勒的反思概念却进一步深入到了欲望的主体；这两种反思之间的区别，与我们前面所确认过的情感型共同体观念和构成型共同体观念之间的

区别相对应。因为按照情感型共同体的观念,共同体的善局限于共同体成员的目的和先行个体化主体的情感,而按照构成型共同体的观念,共同体的善更深刻地渗透到个人身上,以至于我们需要描述的不仅是他的**情感**,还有他的自我理解的形式,这种自我理解部分地构成了他的认同,并部分地规定了他是谁。

我们已然看到,为了前后连贯,罗尔斯的正义论需要构成性意义上的共同体观念,这一观点反过来又要求有一个认知意义上的行为主体概念,而我们已经发现,这两者罗尔斯的善理论都没有考虑到。这就使他的正义论或善理论,或两者都成了问题。但是,除了这两者给罗尔斯的整个观念出了难题之外,罗尔斯对行为主体和反思的局限性解释本身也难以令人信服,它不能够清楚表明选择和慎思可能存在于什么地方。或者至少我将试图表明,通过考量强意义的反思一旦被排除之后,选择的图景又应当如何。

行为主体与选择的作用

正如我们所看到的,罗尔斯的善理论是唯意志论的;我们根本的目的、价值以及善的观念都有待我们选择,在此过程中,我们实施我们的力量。正如罗尔斯所描述的,一旦合理的(即工具性的)选择原则失效,"**我们就必须**最终在这样一种意义上**为我们自己选择**,该意义是,即选择常常依赖于我们直接的自我认识,这种自我认识不仅是对我想要什么的认识,而且也是对我们想要多少的认识……这显然有待主体自己来决定他最想要的东西是什么"(第 416 页)。既然合理选择原则并没有确定惟一最好的人生计划,"大量的事情依然要作决定……我们最终到达某一点,在这里,我们必须决定最偏好哪个计划而不需要进一步的 162

原则指导……我们可以缩小纯粹偏好选择的范围,但不能完全消除选择……人们必须亲自作决定,考量他所有现在或未来的倾向和欲望"(第551、552、557页)。

显然,罗尔斯把价值和善理念描述为选择或决定的产物。有一点依然应该看到,即这一选择到底在于什么地方以及我如何作出这一选择。根据罗尔斯的观点,我们的"选择是在这样一种意义上,即选择常常依赖于我们直接的自我认识",包括想要什么以及想要多少的自我认识。但是,这样一个"建立在"(或被决定)我的现有需要、欲望之"意义上"的选择,仅仅是特殊意义上的选择吗?因为如罗尔斯所说,假定选择"依赖"的需要和欲望本身不是选择性的,而是环境的产物,那么,这样"一个选择"就更少地涉及一项志愿行动,而更多地涉及这些需要和欲望真正是什么的实际解释。一旦我成功地通过直接的自我认识而断定这一心理信息,似乎就不会有任何可选择的事了。我仍将不得不只把我的需要同欲望和满足它们的最好手段相配合,但这是一个审慎的问题,它并不涉及意愿或意志行为。

当罗尔斯写道,"主体仍然要自己决定他最需要什么"(第416页),并且"我们必须决定我们最偏好哪些计划"(第551页)时,主体必须作的"决定"不过是他已经有的需要和偏好的一个估计或一个清单而已,而不是他声称具有的价值选择或是他将追求的目的选择。正如原初状态中的集体"选择"或"契约"那样,这个"决定"也只是说行为主体如何确切地知觉到了已经存在于那里的一些事情,具体到这里,就是他事先存在的欲望之形式和强度。但这样一来,行为主体的唯意志论方面似乎会完全消失。

仅仅靠倾听我现有需要和欲望的吩咐去达成人生计划和善163 的观念并不等同于选择计划,也不等同于选择欲望,而只是把我

已有的目的与最能有效实现它们的手段相匹配。在这样的描述下，我的目的、价值、善观念，都不是选择的产物，而是某种肤浅内省的对象，它们的"内在性"足以不加批判地传达出我的环境的偶然事件对我的动机和欲望的影响；当我感受到这些欲望和动机的时候，我只是知道了它们，并且尽力去想方设法实现它们。

人们可能会提议，罗尔斯可以用以下两种方式的任何一种，来避免这种对行为主体和选择的解释的明显失败。第一种方式是引入一种人们能够反思其欲望的理念，这种反思不仅是在评价其强度的意义上，而且也在评价其可欲性的意义上。也就是说，人们能够形成第二序列的欲望，这些欲望的对象是某些第一序列的欲望（弗兰克福，1971 年）。因此，我可以想有某些欲望，而不想有另一些欲望，或者认为某种欲望是渴求的，而另一些欲望则不那么渴求。某事被（公正地）渴求着这一事实，将不再足以使这一欲望成为善的，因为这将取决于另一个问题，即这个欲望是否是渴求的。作为第一序列的欲望，一旦我断定我（真的）想要什么，也仍然要评价我的欲望的可欲性，并且在这个意义上肯定它或拒绝它。

的确，罗尔斯似乎含糊地承认了这一可能性，他写道，尽管"我们现在不选择我们现在所欲望的东西，但我们至少能"现在选择以后我们将拥有哪些欲望……我们肯定能现在决定做某些我们知道将影响我们未来拥有的欲望的事情……因此根据我们现有欲望，我们在各种未来欲望之间选择"（第 415 页）。

但是，即使罗尔斯式的行为主体能够形成对某种其他欲望的欲望，其行为主体也不会在任何意义上都得到恢复。因为他除了第二序列的欲望这一仅有的事实之外，没有任何根据给一种欲望超过另一种欲望的可欲性提供证明和辩护，他仍然只有

一种心理学事实，即他的（现在的、第二序列的）偏好所诉求的心理学事实，只有评价该事实的相对强度。无论是欲望的内在价值，还是该欲望与行为主体的认同联系，都不可能提供确认这种欲望的基础，因为按照罗尔斯的解释，欲望的价值只是依据个人的善而显现的，并且行为主体的身份不具有构成性特征，以至于任何目的和欲望对该行为主体来说，都不具备根本意义。按照罗尔斯的假设，由第二序列的欲望的形成所暗示的对欲望的拒绝或肯定，并没有引入进一步的反思或意志的因素，因为这种评价只能反映预先存在的欲望——包括第一序列的欲望和第二序列的欲望之相对强度的一种更复杂的评价。

164

按照罗尔斯的观念，恢复选择的前后连贯性的第二种可能，是想像的一种情形，在此情形中，各种不同的行为主体的欲望在经过恰当评价它们各自的强度后，导致一种联系。在这种联系中所有偏好都已经过慎思，以至于不可能有任何进一步的偏好破坏这种联系。在这种情况下，这种解释可能仍然有效，而行为主体别无选择，只能任意性地拥护这种方式或那种方式，而根本不需要依赖任何偏好或欲望。人们可能会提出，不受在先需求和欲望影响的"选择"——一种"彻底的自由选择"，一如人们有时描述的那样——在行为主体必定按照其前存在的需求和欲望进行"选择"时，将使行为主体的唯意志论方面明显成为不合适的因素。

但罗尔斯否定了一种不受事先存在的需要和欲望影响的完全任意性的行为主体形式。"在公平正义中，彻底选择的概念没有任何地位"（罗尔斯，1980 年，第 568 页）。与表达行为主体的自律并必须免除一切偶然性的正当原则不同，善的观念被理解为是完全他律的。当互不相容的目的产生时，罗尔斯并没有谈到彻底自由或任意选择，相反却谈到了"纯偏好性选择"，以提示

我们最初考量过的那种主体(或非主体)形式。无论如何,一种不受任何考量支配的纯任意性"选择",几乎就和一种完全不受任何预先决定的偏好和欲望支配的"选择"一样,是一种令人难以置信的唯意志论的行为主体解释。无论是"纯偏好性选择",还是"纯任意性选择",都无法实践罗尔斯唯意志论意义上的行为主体概念。前者混淆了选择与必然性,而后者则混淆了选择与任意狂想。按照罗尔斯的解释,它们均反映了反思的有限范 165 围,以及所导致的对人类行为主体的不能令人信服的解释。

善的特性

罗尔斯善理论的困难既是认识论上的,也是道德上的。在这一点上,它使人们回想起这样一个问题,该问题产生于[善概念]与正当概念的联系中——即把评价标准和被评价事物区分开来的问题。如果我的根本价值和最终目的使我能够(当然,它们也必须使我能够)评价和协调我的当下需要和欲望,这些价值和目的就必须有一种独立于如下事实的力量,即我碰巧比较强烈地持有这些价值和目的。但是,如果我的善观念只是我当下需要和欲望的产物的话,我就没有理由假设,该观念提供的批判立场比它试图评价的欲望更有价值或更有效。作为那些欲望的产物,它将同样受偶然性支配。

罗尔斯试图通过在公平正义中寻找一个阿基米德点,来应对正当实例中的这种困难,这个点"不受任何现存需求和欲望的支配"(第261页)。但正如我们看到的,罗尔斯的正当概念并不扩展到私德,而任何其他的中立工具,也不能从完全隐含在行为主体之现存需求和欲望中的因素中拯救善。"纯偏好性选择"完全是他律选择,任何个人的价值或善的观念都没有可能超越它。

正如罗尔斯所强调的："我们有这样一种而不是另一种善观念，这从道德立场看并不重要。在获得善观念的过程中，我们受相同的偶然性影响，这种偶然性使我们排除了我们关于性别和阶层的知识"(1975年，第537页)。

按照罗尔斯的解释，反思的有限范围以及它所导致的问题重重甚至贫困的善理论，显示出道义论自由主义在何种程度上接受了基本上是功利主义的善的解释，不管其正当理论可能多么不同。这种功利主义背景首先出现在我们关于德沃金对认肯行动的辩护性讨论中。一旦个人权利并未处于危机之中，功利主义考量就自动占支配地位。尽管德沃金捍卫他所谓的"反功利主义的正当概念"，但这种正当的范围被严格限制，以至于"大部分减少我的自由的法律，都基于为了普遍利益和普遍福利的功利主义理由而获得正当合理性证明"(1977年，第269页)[①]。

166

罗尔斯观念的功利主义背景最明显地表现在他对个人道德生活的论述中。当公平正义拒绝以功利主义作为社会或公共道德的基础时，也没有明显的论据让功利主义作为个人道德或者私人道德的基础，相反，它以康德的"为自己负责"的概念作为其基础。罗尔斯对描述私人道德的功利主义解释，并不持特别反对的态度，他这样写道：

> 一个人至少在不影响他人时，完全可以为实现他自己最大的善而行动，以尽可能实现其合理目的……个人的原则就是尽可能地增进他自己的福利，他自己的欲望系统(第23页)。

① 在这方面，对德沃金观点的有力批评，可参见H. L. A 哈特的作品(1979年，第86—89页)

诚然，有一个形式的原则似乎提供了一种普遍答案来[回答个人对人生计划的选择]。这个原则就是采纳一种使人们所期待的满足之网络平衡充量化的计划。(第 416 页)

对于罗尔斯来说，功利主义的错误不在于把善设想为任意给定的与价值没有区别的欲望满足——因为公平正义也分享这种观点——而只是在于对这些满足在人们中间的分布方式漠不关心。正如他所看到的，功利主义的错误是"为作为整体的社会而对个人采取了理性选择的原则"，把"所有人的欲望综合为一个连贯的欲望系统"，并且试图彻底满足它(第 26—27 页)。在这样做的过程中，功利主义把所有个人"融合为"或"合并为"一个人，把社会选择化约为基本上是一个有效管理的问题(假定个人选择可以完全化约的话)，因而没有认真区分个人之间的差别(第 27、33 页)。

公平正义试图弥补这些缺陷，方法是强调个人间的差别，坚持把功利主义所合并的不同的"欲望系统"区分开来。但证明罗尔斯与功利主义在这一方面分道扬镳的根据并不那么明显。尽管他强调了每个人都有一个"欲望系统"，但他从没说明为什么必须是这样，或者这一"欲望系统"到底是什么，或者为什么合并 167 它们是错的。"欲望系统"是按照一定方式排列起来的一套欲望呢(按照相对价值的等级或者与主体身份的根本联系而安排)？还是仅仅是任意置放的一连串的欲望，只能通过它们的相对强度和偶然位置而相互区别？如果是后者，欲望系统就只是偶然存在于某个特殊个人之内的欲望之任意集合，这样，我们就不清楚为什么这样一个"系统"的完整性应该在道德或形而上的意义

上予以严肃对待？如果人们的欲望可以完全合并到人之内，为什么不可以分布在个人与个人之间？

另一方面，如果欲望系统在性质上是可区分的欲望之等级安排，那么，把个人的欲望"合并"到一个人之内，和在人与人之间分布欲望，就是不正当的。功利主义的错误也是公平正义的错误，至少在这方面是错误的。无论在人之内还是在个人间，合并欲望的趋势都反映了我们并不能安排它们，或不能承认它们的质的差别。但是，这种无能违背个人选择和社会选择之间的区别，因为，我们没有理由假设，这种意义上的"欲望系统"总是符合经验的个体化个人的。不同的共同体可以算作这种意义上的不同的"欲望系统"，只要它们可以部分地通过一种秩序或一种共享价值结构来确认之，这种秩序和结构又部分地构成了人们的共同身份或生活形式。从这种观点看，功利主义没有严肃对待人与人之间的差别，这还仅仅是它的更大错误中的一个症状而已，这个更大的错误是，它没有严肃对待不同欲望序列之间的价值的质的差别，而此错误根源于公平正义所使用的贫困的善解释。

对于像罗尔斯这样的道义论学说来说，人们可能会认为，把善视为完全偶然性集合，尽管总体上并不合理，但至少有弥补缺168 陷的优点，使得正当的首要性更加突出醒目。如果善只是偶然既定之偏好的不加区别的满足，且这种满足不考量价值，那么，就很难想像正当(以及其他多种善的要求)必须重于善。但事实上，在道德上已被削弱了的善的地位，也必然使正义的地位产生问题。因为一旦承认善的观念在道德上是任意的，人们就很难明白，为什么使人们能在"环境许可条件下尽可能追求这些任意观念的东西就是所有(社会的)美德中最高的美德"？

正义的道德认识论

因此，善的讨论把我们带回到公正及其优先性的主张上来，并由此回溯到原初状态中的正义环境问题。在此，罗尔斯用以修正功利主义所坚持的人的差异和分离被设置为互无利益关涉的关键性假设，这是一种个人互不关心他人利益的概念（第218页）。首先，当我们考察原初状态的条件时，这种特殊的和经验主义的正义环境中的假设，似乎以不同的方式削弱了正义的首要性：当正义因为其美德依赖某种经验的在先条件时，正义的美德就不再是绝对的，就像真理之于理论；而仅仅是有条件的，如同勇敢之于战场。它预设了一种对抗性美德，或至少是一套有相关特性的美德。在某种环境中，它假设了一种矫正的向度；最终，当正义不恰当地展示出来时，好像是一种邪恶，而不是一种美德。总之，休谟式的正义环境解释——就像罗尔斯明确采纳的一样——似乎与正义的特权地位并不相容。这种正义的特权地位又恰恰是罗尔斯所要求的，并且是康德为之辩护的，但这种辩护又只能靠一种罗尔斯并不接受的道德形而上学。

休谟自己的正义观证实了它的偏颇性，至少就它是从罗尔斯和休谟似乎共享的前提推导出来的这一点而言是如此。对于休谟而言，正义的环境描述了实际的人类社会的某种不幸的——如果说不是不可避免的话——物质条件和动机条件，尤 169 其是适度的缺乏和“有限的慷慨”。总之，这些环境证实了这样一种意义，在此意义上，正义的实现意味着某种较为崇高而又珍稀的美德的缺乏。

“如果每个人都尊重他人，或者说，如果大自然能充分提供我们所需的一切……正义所假设的利益嫉妒就将不复存在。”休

谟这样说，而且也不必区分财产和私有物。“把人类的仁慈或者自然的施予提高到足够的程度，正义将失去用武之地，取而代之的将是一些更高贵的美德，更有价值的祝福”。如果物质充足取代了物质匮乏，“或者如果每个人对他人就像对自己一样具有同样的爱和尊重；正义与非正义同样都不会为人所知”。所以，休谟认为，“公正起源于大自然提供的人类所需的分配的缺乏”（1739年，第494—495页）。

对于休谟来说，正义不可能是社会制度的第一美德（至少在范畴的意义上不是），在一些情况下，甚至根本算不上美德。例如在家庭中，爱的推广，使得正义很少参与其中，更不用说充当“第一美德”了。即使在一个正义盛行的社会里，正义也只是作为更高贵更高级美德的一种背景，只有在缺乏这种高贵的美德时，正义才得以存在。只要我们能更广泛地培养互相关爱和扩充的爱，对“谨慎、嫉妒的正义美德”的需要就会减少其比例，人类将会更加完善。如果匮乏和自私被完全克服，那么，“正义就完全无用……在美德的范畴中，它绝不可能占有一席之地”（1977年，第16页），更不会有罗尔斯所分派给它那种首要地位。

但是，罗尔斯除了在他和休谟的解释之间所作的对比之外，他的互无利益关涉假设还有其他意义。它并不是指人类受自私和偏狭的慷慨支配，的确也根本不是指人类动机的要求。它更多的是关于动机主体的主张。它假设了一种自我利益，这种利益不一定在自我之内，自我是一个预先个体化的占有主体，该主体的存在优先于其目的。

这样一来，对于正义的地位来说就产生一个重要的后果。170 仁慈不再优先于正义，也不再能够在一些情况下取代正义。因为对于罗尔斯来说，正义美德并不预设利己主义的动机，它不依

赖仁慈，甚至最炽热的“扩大的爱”也不能取代它。正义不只是用来矫正较高尚的美德，因为正义美德不再依赖它们的缺乏。相反，当人们在罗尔斯的意义上被个体化时，正义不仅独立于普遍盛行的情感和动机，而且逐渐高于这些情感和动机。因为正像罗尔斯所设想的那样，如果考虑到主体的本性，正义就不仅是像其他美德一样的一种情感或感情，而首先是一个框架，这个框架限制并协调各种美德。

> 因此，为了实现我们的本性，除了计划用正义感支配我们的其他目的之外，我们别无选择。如果这种情感对那些由仅仅作为诸欲望之一种的其他目的妥协或与其他目的达于平衡的话，这种情感就无法实现。……与之相反，我们表达本性的成功程度取决于我们在多大程度上前后一致地用正义感最终协调我们的行为。我们所不能做的，就是靠遵守一种计划来表达我们的本性，这种计划认为正义感只是众多其他欲望中的一种欲望，因为这种情感显露出人是什么。而和这种情感妥协不是为自我争取自由的王位，而是给世界的偶然性和偶发事件让路。（第 574—575 页）

我们已经看到，正义的优先性如同自我的优先性一样，很大程度上是从摆脱世界偶然性的自由中推导出来的。这一点主要出现于我们关于自我的权利和界限的讨论中。根据对善的讨论，我们现在也能发现，为什么按照罗尔斯的主体理论，像仁慈甚至爱这样的美德都不是自足的道德理想，必须借助正义才能得以完善。

按照罗尔斯的解释，假定反思的作用是有限的，仁慈和爱的

美德作为善的特征就是情感形式，而不是洞见形式，只是感觉的方式，而不是认知的方式。与个人的或者第一序列的情感和感觉对象或多或少为我所直接意识到不同，仁慈和爱是一些欲望，这些欲望的对象是另一种善。假如人是分离的，并且人际间的界限不那么好判别，我对这种善的内容（也就是说，我希望的另一种善）在很大程度上肯定是模糊不清的。按照罗尔斯的观点，爱是盲目的，这并非因为爱的强度，而是因为作为爱所关注的对象之善的模糊性。“境遇之所以模糊不清的原因是，爱和仁慈是第二序列的概念：它们试图推进被爱个体既定的善”（第 191 页）。

171

如果一个人实现自己的善，主要是一个通盘考量现存偏好并且评价其相对强度的问题，那么，甚至最亲近的他人也不可能欣然参与这种事情。只有当事人能够“知道”他真的需要什么，“决定”他最偏好什么。“即使我们采纳另一个人的观点，并且试图估计什么符合他的利益，我们也不过是建议者而已”（第 448 页）。

尽管我们有时可以克服困难，以了解我们所爱的人的善，并推进其利益，但当我们想把这种爱或仁慈扩展到其利益可能互相冲突的诸多个人的时候，这个问题反而会扩大。因为我们不可能指望彻底了解他们各自的善，并且安排、评价它们各自的要求，即使仁爱像休谟在他的假设性观点中所提示的那样得到了广泛的培养，其美德仍不可能自足充分，因为关于人类之爱的意味，如果没有更多的提示，也仍然是不清楚的。“说一个人应该按仁爱的指示来判断处境，是毫无意义的，这假定了我们被错误的自我关切所支配。我们的问题不在于此，而在别的地方。只要爱在许多作为爱之对象的个人中间互相冲突，仁慈就茫然无措（第 190 页）。毫不奇怪，这种仁慈所要求的锚是由正义美德

提供的；无论仁慈多么宽广，都要依赖正义才能完善。“人类之爱要想保存人际的差异，承认生活和经验的特殊性，就将使用两条正义原则来决定爱所珍视的各种善相冲突时的爱的目的”(第191页)。即使面对像人类之爱这样高贵的品德，正义的首要性仍然占支配地位，虽然爱仍然是一种奇特的司法精神。

> 这种爱由公平的初始状态中的人们所认同的东西加以指导，该初始状态使每个人都是平等的道德人的代表。(第191页)

172

> 因此，我们看到，各方互无利益关涉的假设并不妨碍合理的仁慈和人类之爱在公平正义的框架内获得解释。(第192页)

对于罗尔斯来说，严肃对待人际间的差别并非是在道德意义上讲的，更多是在认识论意义上讲的。个人之间的界限所限定的较少是我们的情感范围——人们并没有过早判断这一点——较多的是我们的理解范围，我们在认识上能到达别人的范围。正是认识论上的不足(从主体的本性中推出)而不是仁爱的缺乏(总是可变的偶然的)才要求用正义作为矫正标准，从而说明了正义的至上地位。如果说，对于休谟来说，我们需要正义，因为我们不可能真正互爱；那么，对于罗尔斯来说，我们需要正义，则是因为我们不可能真正地互相了解到为爱而爱的程度。

但正如我们在对行为主体和反思的讨论中所提示的那样，我们对自己和对他人都不像罗尔斯的道德认识论所要求的那样透明。如果我们的主体性如罗尔斯所暗示的并不存在于“有效管理”的行为之中，那么，我们必须能有一种内省，这种内省比关

于我们当下需求和欲望的直接的自我知识所要求的更深刻。但如果能够进行这种更全面的反思，我们就不可能完全是无界限的占有主体，不可能被预先个体化，也不可能优先于我们的目的。相反，我们必定是部分由我们主要的渴望和爱恋所构成的主体，这种主体总是根据不断修正的自我理解而开放地——确易受到影响的——面向成长和转化。只要我们的构成性自我理解包含着比单纯的个人更广泛的主体，无论是家庭、种族、城市、173 阶级、国家、民族，那么，这种自我理解就规定一种构成性意义上的共同体。这个共同体的标志不仅仅是一种仁慈精神，或是共同体主义的价值的主导地位，甚至也不只是某种"共享的终极目的"，而是一套共同的商谈语汇，和隐含的实践与理解背景，在此背景内，参与者的互不理解如果说不会最终消失，也会减少。只要正义的先定突显性依赖于认识论意义上的人的差异和界限，那么，随着人们之间的不了解的消失，以及共同体的日益深化，正义的优先性将会减少。

正义与共同体

人们对每个社会都可以问：它公正到何种程度？或者，罗尔斯意义上的"有序"到何种程度？以及它在何种程度上是一个共同体？但如果只考虑参与者的情感或欲望，就不可能充分地回答这个问题。正如罗尔斯所说，问一个特殊社会公正与否，不只是问多数社会成员是否恰好在他们各种各样的欲望中，有公正行动的欲望——尽管这可能是公正社会的一个特征——而是问，这个社会本身是否按照某种方式组织起来的，以至于我们要用正义来描述该社会的"基本结构"，而不仅仅是这一结构中的人的性情。因此，罗尔斯写道，尽管我们把人的态度和性情称为

公正或不公正，但对于公平正义来说，公正的"首要主题是基本社会结构"(第7页)。对于一个严格意义上的公正社会来说，正义必须由它的体制而不仅仅是由参与者的人生计划的某种属性所构成。

同样，问一个社会是否是一个共同体，也不只是问是否其多数成员恰巧在他们各种不同的欲望中，有一种和他人联合并推进共同体目的的欲望——尽管这可能是共同体的一个特征——而是问，这个社会本身是否按照某种方式组织起来的，以至于我们要用共同体来描述该社会的基本结构，而不仅仅是这一结构中的人的性情。对于一个严格意义上的共同体社会，该共同体必须由参与者所共享的自我理解构成，并且体现在社会制度安排中，而不仅仅是由参与者的人生计划的某种特征构成。

罗尔斯可能会反驳，一种像这样的共同体的构成性观念应予摒弃，理由是，"为了区分差异的明晰性"；或者根据下述理由：即它假定社会是"一个有自己生命的有机整体，这个生命体区别并优于所有社会成员的生命"(第264页)。但是，一种构成性的 174 共同体观念在形而上学意义上，不会比罗尔斯所为之辩护的构成性正义观念更成问题。因为，如果说共同体概念描述了一种自我理解的框架，这种自我理解的框架又区别、并在一定意义上优先于框架中的个人的情感和性情，那么，仅仅是在同样的意义上，公平正义描述了一个"基本结构"或框架，此框架也同样区别并优先于框架中的个人的情感和性情。

如果说，功利主义没有认真对待我们的差异性，那么，公平正义就没有认真对待我们的共同性。当公平正义把自我的界限视之为优先的，并将之一劳永逸地固定下来时，它也就把我们的共同性降格为善的一个方面，进而又把善降格为纯粹的偶然性，成为一种与"道德立场无关"的无所区分的需求和欲望的产物。

既然善的观念被以这种方式抹杀，那么正当的优先性似乎的确是一种无懈可击的主张。但功利主义带给了善一个坏名声，而公平正义却不加批判地接受它，它不过是为道义论赢得了一次虚假的胜利罢了。

结论：自由主义与正义的局限

为使正义成为第一美德，我们就必须对某些东西有真实的把握。我们必定是以某种特殊方式与人类环境相联系着的特殊 175 创造物。我们必定与我们的环境保持着某种距离，无论是作为康德式的超验主体，还是作为罗尔斯式的根本没有约束的占有主体。在这两方面，我们都必须把我们自己看作是独立的，即独立于我们在任何时刻所可能具有的利益和依附联系之外。我们永远不会通过我们的目的来认同这些利益和依附联系，却又总能对它们洞若观火，从容评价，甚或可随意修正（罗尔斯，1979年，第7页；1980年，第544—545页）。

道义论的自由谋划

与这种独立自我的概念密切相关的，是一种该自我必须居寓其中的道德宇宙观。与经典的古希腊观念和中世纪基督教观念不同，这种道义论的伦理宇宙是一个没有固有意义的所在，用马克斯·韦伯的术语来说，是一个业已"祛魅"的世界，一个没有客观道德秩序的世界。惟有在一个无目的的宇宙中，诸如人们

所认肯的17世纪的科学和哲学[①],才可能设想出一种排除或先于其目标和目的的主体。惟有在一个不受目的性秩序支配的世界里,人类才能开放地建构其正义原则,个人才能开放地选择其善观念。也正是在这里,道义论的自由主义与目的论的世界观之间的深刻对立才得以最充分地呈现出来。

如果说,无论是自然,还是宇宙,都不能提供一种可以为人类把握或理解的意义秩序的话,那么,人类主体也无法构造他们自己的意义。这或许可以解释自霍布斯以降契约论为何得以突显,而与之相应,力举唯意志论伦理学以反对认知伦理学的倾向何以在康德那里达到登峰造极的地步之因由所在。然而,在人们再也无所发现的地方却仍然多少留有可待开创的余地[②]。在这一联系中,罗尔斯将他自己的观点描述为一种康德式"建构主义"的翻版。

176

*原初状态中的各派对何为道德事实不会达成一致,权当这些事实仿佛已然存在。这并不是说,他们置身公平的境况,对一种在先的和独立的道德秩序已有一种清晰的未被曲解的观点。相反(对于建构主义来说),**根本就不存在任何这样的秩序**,因而也不存在任*

① 关于17世纪科学革命和世界观之道德后果、政治后果和认识论后果的讨论,可见斯特劳斯的作品,1953年;阿伦特的作品,1958年,第248—325页;沃林的作品,1960年,第239—285页;泰勒的作品,1975年,第3—50页。

② 正如一位自由主义的著作家所大胆断言的那样:"人们很难寻找的真理在于:在这宇宙的深处,并没有隐藏任何道德意义……然则我们也没有任何必要为这种空白所吓倒。我们,也就是你和我,可以创造我们自己的意义。"(艾克曼,1980年,第368页)。让人奇怪不已的是,尽管如此,他却又坚持认为,自由主义并不承诺任何特殊的形而上学或认识论,亦不承诺任何"具有高度争论品格的大问题"(第356—357、361页)。

何超出完整程序之外的这类事实。(1980年，第568页)

同样，对于康德来说，道德法则并不是理论理性的发现，而是实践理性的释放，是纯粹意志的产物。“基本的实践概念具有在理性中所给定的纯粹意志形式作为其基础”，而使这种意志具有权威性的原因是，它为一个尚未发现意义的世界立法。也正是在这种意志能力上，在其不诉诸认识的情况下直接产生实践戒律的能力上，实践理性优于纯粹理性。“由于在所有纯粹意志的戒律中，意志决定是惟一的问题”，所以这些戒律根本就不需要“等待靠直觉去获取意义。这是由于一个值得注意的原因，即**它们自己生产它们所诉诸的那种实在**”(1788年，第67—68页)。

回想一下下面一点是很重要的，按照道义论的观点，剥离了根本目的和依附的自我概念，并不意味着我们是完全没有目的或根本不能建立道德联系的存在，相反，这种自我概念意味着，我们所具有的价值和关系乃是选择的产物，是优先其目的的自我的占有。对于道义论的宇宙来说也同样如此。尽管自由主义否认存在一种客观道德秩序的可能性，但它并不坚持认为一切任由自然。它认肯正义，而非虚无主义。依道义论的观点所见，这种无内在意义的宇宙概念，并不是意指一个完全不受规导原则支配的世界，相反，它意指一个居住着能够按自己的意愿来构造意义的主体——作为**权利**的建构主体；作为**善**的**选择**主体——之道德宇宙。作为本体的复数的自我，或作为原初状态中的各派，我们达成了正义原则；而作为实际的个体性的自我，我们建立了善的观念。而且，我们作为本体的复数自我所建构的那些原则，包含着(但不决定)我们作为个体自我所选择的那 177

些目的。这反映出权利优先于善。

道义论的宇宙和游荡其中的独立自我一起构成了一种自由[解放]的图景。通过摆脱自然天命和各种社会角色规约而获得自由，道义论的主体被安置在至高无上的位置上，成了仅有的道德意义的原创者。作为无目的世界的居住者，我们自由地建构正义原则，该正义原则不受先定价值秩序的限制。尽管正义原则严格地说不是一个选择问题，但它们所界定的社会却“不断接近于一个可以成为志愿图式的社会”（1788 年，第 13 页），因为它们产生于一种纯粹意志，或产生于一种先验道德秩序所无法解答的建构行动。而且作为独立的自我，我们自由地选择我们的目标和目的，这些目标和目的也不受此类秩序或风俗习惯、传统、遗传特性的限制。只要它们不是非正义的，我们的善观念——无论它们是怎样的观念——都能仅仅凭借我们的选择而具有分量。我们是“各种有效主张的自生之源”（罗尔斯，1980 年，第 543 页）。

于是，正义成了一种美德，它具体体现着道义论的自由解放图景并使其得以展现。它通过描述据说是由至高无上的主体在先于一切价值构成的境况下建构的那些原则，来具体体现这一图景。同时，它又在这样一种现实中展现这一图景，即：由于装备了这些原则，正义的社会以一种与所有人同样的自由相容的方式，规导着每一个人的目的选择。受正义支配的公民也因此能够在环境所允许的条件下充分实现道义论的自由谋划——去实践他们作为“各种有效主张的自生之源”的能力。所以，正义的首要性既表达又推进着这种道义论世界观和自我观念的自由解放的抱负。

然而，这种道义论的图景无论就其内部而言，还是更一般地作为一种有关我们道德经验的解释，都是有缺陷的。就其内部

而言,道义论的自我由于被剥夺了一切构成性的依附联系,更像 178
是被解除行动权力的自我,而非自由解放的自我。正如我们业已看到的,无论是权利,还是善,都不能纳入道义论所要求的那种唯意志论的推导之中。作为建构的行为主体,我们并没有真正建构什么(第三章);而作为选择的行为主体,我们也没有真正选择什么(第四章)。在无知之幕的背后,人们所进行的并不是达成一种契约或合同,而是看是否有某种发现;而在"纯粹的偏好性选择"中,人们所进行的更多的是一种预先存在着的诸欲望(它们的价值无所区别)与最有效满足欲望之手段之间的匹配,而非一种目的的选择。对于原初状态中的各派来说,一如对日常慎思合理性中的各派一样,自由解放的时刻在到来之前便已消失;至高无上的主体被抛入环境要求的汪洋大海。

道义论自我的道德脆弱性也表现在第一原则层面上。在这里,我们发现,独立的自我本质上已成为被剥夺者,他已过于单薄,单薄得难以获得其日常意义上的应得[价值](第二章)。因为应得的要求是以具有深厚构成的自我为先决前提的,惟有这样的自我才有能力占有日常意义上的[价值],而道义论的自我却全然缺乏这种占有能力。罗尔斯不承认这一缺乏,相反,他却把各种权利资格建立在合法期待的基础上。如果我们无法得其应得,至少我们还有资格要求[社会]制度应尊重它们所产生的各种期待。

但是,差异原则却要求更多。与道义论的观点相应,它一开始就认为,我所拥有的财富仅仅是偶然属于我的。但是,它最后却又假定,这些财富因此而成为共同财富,而社会对这些财富的实际结果具有一种优先的要求。这就既剥夺了道义论自我的权力,也否定了道义论自我的独立性。要么,我的前程只得由制度摆布,这些制度是出于"在先的和独立的社会目的"而建立起来

的(第 313 页),而这些社会目的既可能与我自己的目的相吻合,也可能与我的目的相冲突;要么,我就必须把我自己算作是某一共同体的一员,而该共同体部分却是由这些社会目的来规定的;在这两种情形的任何一种情形中,我都不再是不受构成性依附联系约束的自我。在这两方面,差异原则都与道义论谋划的自由抱负相矛盾。我们无法成为既把正义当作首要原则、又把差异原则当作正义原则的个人。

品格,自我认识和友谊

如果道义论伦理不能履行它自己的自由解放诺言,它也就179 无法令人信服地解释我们道德经验的某些不可或缺的方面。因为道义论坚持认为,我们把我们自己看作是独立的自我,即在我们的认同与我们的目的和依附联系永远没有关系的意义上的独立自我。假定我们有"形成、修正和合理追求一种善观念的道德能力"(罗尔斯,1980 年,第 544 页),我们的身份之连续性也就可以毫无疑问地得到保障。我的目的和依附的任何转变都不会产生我所是的个人问题,因为任何这样的忠诚无论有多么深厚坚实,都不可能一开始就确定我的认同。

但是,我们无法以这种方式把我们自己看作是独立的,除非我们为这些忠诚和确信付出沉重的代价,这些忠诚和确信的道德力量部分在于这样一个事实,即:靠这些忠诚和确信而活着,与把我们自己理解为我们所是的特殊个人——理解为某一家庭、共同体、国家或民族之一员;理解为某一历史的承担者;理解为某一场革命的儿女;理解为某一共和国的公民——是分不开的。诸如此类的忠诚不同于我所偶然拥有的价值,或者不同于我"在任何既定时刻所支持的"那些目的。它们超出了我志愿承

担的职责，和我对人类所承担的“自然义务”。我对某些人所持有的这些忠诚不同于正义，它们不需要、甚至不允许我所作出的契约推理，相反，倒是需要和允许我凭借那些或多或少能够持久保持的依附与承诺，正是这些依附和承诺一道给予我所是的个人以部分规定。

想像一个没有保持其类似构成性依附联系之能力的个人，并不是去拟想一种理想的自由而理性的行为主体，而是想像一个人完全没有品格，没有道德深度。因为拥有品格就是了解我生活在历史之中，尽管我既不吁求也不命令，可历史仍然是我选择和行为的结果。它使我离某些人较近，离另一些人较远；使一些目的较为适宜，另一些则不太适宜。作为一种自我解释的存在，我能够反思我的历史，并在此意义上使我自己与历史保持一种距离，但这一距离总是不确定的、随时变化的，反思的视点也永远不会最终超逸于历史本身。因此，一个有品格的人知道，他在各个不同的方面都如同他所反思到的那样，是十分复杂的，也会感受到他所了解事物的道德分量。

这一点对于行动主体和自我认识来说具有不同的意义。因为正如我们所看到的那样，道义论的自我由于完全没有品格，在 180 任何严肃的道德意义上都没有自我认识的能力。如果说，这种自我不受任何约束、且在本质上被剥离一空，那么，任何个人都将无法作为反思的对象而对自己进行**自我**反思。这正是为什么按照道义论的观点来看，关于目的的慎思只能是一种任意行为的缘故所在。由于缺少构成性的依附联系，慎思只是先于“纯粹的偏好性选择”，它意味着我们所追求的目的已陷于偶然之中，它“与一种道德观点毫不相关”（罗尔斯，1975年，第537页）。

与之相对，当我出自多少能够持久保持的品质而行动时，我对目的的选择就不是任意的。在审查我的各种偏好时，我不仅

权衡它们各自的强度，而且也估价它们对我（已然）所是的个人之合适性。在我慎思时，我不仅要探询我真正需要什么，而且也要探询我真正是谁；而这后一个问题将使我不只是关注我自己的欲望，而且还会反思我的身份本身。如果说，我的身份曲线在某些方面仍然是开放的和可以修正的，那它们也不是完全没有定型的。而且，它们并非全无定型这一事实，使得我能够区别我的各种更为直接的需求和欲望；对于我确定的谋划和承诺来说，它们有一些在眼下看来是根本性的，而另一些则仅仅是偶然性的。尽管在我赢得我所是的这种人格时，可能存在某种终极偶然性——惟有目的论才能讲清这一点——但它仍然可以使我们对下述情况作出一种道德区分，即：作为我所是的个人，我认肯这些目的而非那些目的，采取这样一种方式而非那样一种方式。如果说构成性依附的概念最初看起来是行为主体——即自我，他现在受到了约束，严格地说也不再是先验的——的一种障碍的话，那么，对于我们防止滑入道义论自我无法回避的那种任意性来说，某种品格的固定性似乎具有根本意义。

对于某种友谊——友谊的标志是感情和相互了解——来说，品格在构成意义上的可能性也是不可缺少的。不管怎么解释，友谊必定与某种感情相联系。我们喜欢我们的朋友，对他们，我们有着爱慕的情感，祝愿他们平安顺利。我们希望，他们的欲望能得到满足，他们的计划能获得成功，而我们自己也以各种不同的方式承诺，为达成他们的目的助一臂之力。

但是，对于那些被预先假定没有构成性依附联系之能力的个人来说，这类友谊的行动便面临着一种强大的限制。无论我181 多么希望朋友万事如意，并随时准备为之努力，也只有朋友自己才能知道善者为何。这种进入他人之善的限制，正是自我反思的范围受到限制的必然结果，而这又反过来违背了道义论自我

开始所追求的那种透明性(thinness)。如果说关于我的善的慎思仅仅意味着关注我所直接注意到的那些需求和欲望的话，那么，我就必须自力更生，既不能要求也不能指望别人的参与。所有友谊行为也因此成为了寄生于一种预先确认的善之寄生行为。“仁慈和爱是第二层次的概念：他们寻求促进被爱个体业已给定的善”(第 191 页)。甚至于最友好的情感也必须等待友谊自身所不能进入的那一反省时刻。想期待有更多的朋友，或者想给朋友提供更多的帮助，都只能是一种与自我认识之终极隐私相反的假设。

与之相反，对于部分受到他们与他人共享的历史约束的个人来说，认识自己乃是一件更为复杂的事情。它也不是一件严格意义上的私人的事情。如果说，寻求我的善必定与探究我的身份和解释我的生活历史相关，那么，我所寻求的这种知识对于我就少了几分透明性，而对于他人则多了几分透明度。友谊就不仅是一种喜欢的方式，也是一种认知的方式。当我彷徨于十字路口，我可以询问一位对我深有了解的朋友，我们可以一起慎思推敲，依次提出并评判对我所是的人以及我所面对的与我的身份相关的各种选择所作的不同描述。严肃地对待这种慎思，也就使我的朋友有可能把握到我所迷失的东西，为我的身份面对各种抉择作出承诺的方式提供更充分的解释。采取这种新的描述，即是以新的方式来看待我自己。我原有的自我图像现在似乎变得不甚完整或被封闭了，而我也可以幡然醒悟，原来我的朋友比我更了解我自己。与朋友慎思自我，就是承认有这种可能性，它又进而预制了一种较道义论所能容忍的具有更为丰富构成的自我。如果说，友谊需要尊重朋友的自我认识——无论它存在多大的缺陷——这一点要经受时间的考验的话，那么，这也需要洞见。在这里，尊重的需要意味着了解的能力。

所以,像道义论那样来看待我们自己,就是剥夺我们的这些品质、我们的反思能力和我们的友谊,它们都依赖于构成性谋划和依附的可能性。而且,把我们自己看作是既定要服膺这类承诺的,也就是承认有一种比仁慈所描画的更为深刻的共同性,它是一种共同分享自我理解的共同性,一种"扩展了的爱"。正如这种独立的自我在他无法与之分离的那些目的和依附联系中,发现了他的种种局限一样,正义也在那些既涉及身份也涉及参与者利益的共同体的形式中,发现了自己的局限。

182

对于所有这一切,道义论最后可能会作出让步并给予一种区分:允许"公民在其个人事务中……保留各种依附和爱,他们相信他们不会或难以离开这些依附和爱",他们"认为,在没有某些宗教的和哲学的确信与承诺的情况下来看他们自己,是不可思议的事情"(罗尔斯,1980年,第545页)。但允许这种情况是一回事,而对于公共生活来说,情况则有所不同。在公共生活中,任何忠诚或效忠对于我们的认同感都不可能是同样根本的。同我们与家庭和朋友的联系不同,任何对城邦或国家的奉献,或是对党派或事业的奉献,都不可能深刻到足以确定这种联系的地步。与我们的私人认同相对,在我们的善观念中,我们作为道德个人的"公共身份","并不受时间变化的影响"(罗尔斯,1980年,第544—545页)。如果说,在私人领域,我们可以成为具有深厚构成的自我,那么,在公共领域里,我们则必须是完全无先定约束的自我,也正是在这一领域,正义的首要性[主张]才得以盛行。

但是,一旦我们回想起道义论主张的特殊特性,我们对究竟这种区分的根据何在就模糊不清了。乍一看,这种区分似乎是一种心理学的区分。在公共生活中,人们的分离来得更轻而易举,我们所具有的各种联系显得更无关紧要。比如说,我可以比

摆脱某些个人性的忠诚和爱恋更轻易地摆脱党派性的忠诚。但是，正如我们一开始就已看到的那样，道义论对自我之独立性的主张肯定远不止是一种心理学或社会学的主张。否则，正义的首要性就可能取决于某一特殊社会所要激发的仁慈与同胞感情的程度。自我的独立性并不意味着我能够——作为一个心理学事件——在这样或那样的环境中，呼吁人们与既定的联系分离开来，因为这种分离是我超脱我自己的价值和目的所要求的。相反，自我的独立性意味着，我必须把我自己看作是一个不同于我的价值和目的——无论它们可能如何——的自我之承担者。它首先是一种认识论的主张，而这同那种与公共关系或私人关系相联系着的感情之相对强度几乎没有什么瓜葛。

然而，如果把道义论的主张理解为一种认识论的主张，道义论的自我观念就无法作出这种必要的区分。在关乎"私人"目的的地方允许多种构成可能性，似乎就不可避免地至少要允许"公共"目的也能成为构成性的。一旦自我的边界不再固定，不再被预先个体化或不再被预定为先验的，原则上我们就根本不能说，哪一种类型的经验能够塑造或再造它们，我们也就根本不能担保只有"私人的"事务才能想像为是决定性的、而"公共的"事务却永远不能想像为是决定性的。 183

逼近道义论共和国公民的不是利己主义者，而是陌生者，有时候则是那些仁慈的陌生者；正义之所以产生，是因为我们无法很好地相互了解，或是无法很好地了解我们的目的，以至于单单靠共同善来管理我们自己远远不够。这种状况不可能完全消失，而只要它不会完全消失，正义就是必需的。但是，我们不能永远保证正义总占有先定的支配地位，且迄今为止它并未如此，共同体将是可能的，而对于正义来说，这一切都是一种不可确定的表象。

自由主义教导人们尊重自我与目的之间的距离，而当这一距离消失时，我们也就被淹没在一种陌生的环境中。但如果想要太完美无缺地确保这种距离，自由主义就会削弱它自己的洞察力。通过将自我置于政治学的领域之外，自由主义使人类行为主体成了一件信仰品，而非持续关注和关切的对象；成了一种政治的前提，而非政治之不确定的成就。这就失去了政治的动人品性，也失去了政治最激动人心的丰富可能性。它忽略了这样一种危险：在政治陷入危机之时，其可能导致的结果不仅是失望，而且还有混乱。同时它也遗忘了这样一种可能性：在政治清明昌盛之际，我们在共同体中能够了解一种我们无法独自了解的善。

对罗尔斯政治自由主义的回应

在此新增的结尾章中[①] 我将对罗尔斯在《政治自由主义》[②]一书中提出的自由主义之修正版作出回应。然而在此之前，我 184 很想通过描述其大作所激发的各种不同的论证线索，在此一语境中来考察这部近作。

罗尔斯的早期著作《正义论》[③] 引发了三种而非一种争论，这是该书之显赫伟大的标志所在。第一种争论发生于功利主义者与坚持权利取向的自由主义者之间，如今则已成为道德哲学和政治哲学的学者们的研究出发点。正义是应该基于功利，如杰瑞米·边沁和约翰·斯图沃特·密尔所说？还是尊重个人权利要求，把正义作为独立于功利考量之外的基础，如康德和罗尔斯所言？罗尔斯《正义论》问世之前，功利主义是英美道德哲学和政治哲学中占支配地位的观点。而自《正义论》刊行以来，坚持权利取向的自由主义则逐渐占据上风[④]。

---

① 本章原稿曾发表于《哈佛法学评论》，第 107 卷，第 7 期，1994 年 5 月，第 1765—1794 页，我感谢约翰·本克勒、耶和华·柯亨、斯特芬·马西多和罗素·莫尔赫德有益的评论与批评。

② 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》(1993 年)。

③ 约翰·罗尔斯：《正义论》(1971 年)。

④ 见 H.L.A. 哈特："功利与权利之间"，收入阿兰·袁编：《自由理念》，第 77—98 页(1979 年)。

罗尔斯著作所引起的第二种争论,发生在坚持权利取向的自由主义阵营内部的诸派别之间。如果某些个人权利如此显要,以至任何普遍福利的考量都不能僭越之,那么人们就会问:这些权利究竟是怎样的权利?激进自由主义者诸如罗伯特·诺齐克和弗里德利希·海耶克认为,政府应该尊重基本的公民自由和政治自由(权),尊重我们拥有市场经济赋予我们的劳动成果的权利。因此,各种杀富济贫的再分配政策侵犯了我们的权利[1]。平等主义的自由主义者如罗尔斯却不以为然。他们认为,若没有对基本社会需求和经济需求的具体规定,我们就无法有意义地实践我们的公民自由和政治自由(权)。因此,政府应185该确保每一个人拥有享受生活的权利,诸如教育、收入、住房、医疗、保健等等。坚持权利取向的自由主义内部激进派与平等派之争,主要发生在70年代的学术界,它与人们所熟悉的"新政时期"以降发生在美国政治中市场经济的捍卫者与福利国家的拥护者之间的争论是大致相呼应着的。

罗尔斯作品所促发的第三种争论,主要集中在激进派自由主义与平等派自由主义者所共享的一种假设上。这就是,政府应该对各种相互竞争的善生活观念保持[价值]中立的理念。尽管坚持权利取向的自由主义者们,对我们拥有什么样的权利存有各种不同的解释,但他们仍一致认为,具体规定着我们权利的

---

① 罗伯特·诺齐克:《无政府、国家和乌托邦》;弗里德利希·海耶克:《自由宪政》(1960年),(邓正来中译本将此书名译为《自由秩序原理》,北京,三联书店1997年版——译者注)。

正义原则证明，不应依赖于任何特殊的善生活观念[1]。这一理念对于康德[2]、罗尔斯[3] 和许多当代自由主义者来说，具有关键地位，它被概括为权利优于善这一主张。

驳斥权利对善的优先性

对于罗尔斯来说，一如对于康德，权利在两种意义上优先于善，而且区分这两种意义至关重要。首先，在某些个人权利"胜过"或压倒共同善的考量之意义上，权利优先于善。第二，在具体规定我们权利的正义原则证明不依赖于任何特殊的善观念之意义上，权利优先于善。正是第二种权利优先性的主张，促发了关于罗尔斯式的自由主义的最新争论浪潮。这场争论盛行于 186 80 年代和 90 年代，人们给它贴上了自由主义与共同体主义之争这样一个多少让人误解的标签。

80 年代末，许多政治哲学家都从这样一个问题开始研究：这就是，正义能否与善的考量分离开来？在阿拉斯戴尔·麦金太

---

① 见罗尔斯的《正义论》一书；诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》，第 33 页；罗纳德·德沃金的"自由主义"一文，收入斯图沃特·翰普歇尔编：《公共道德与私人道德》，第 127 页（1978 年）；罗纳德·德沃金的《严肃地对待权利》（1977 年）；布鲁斯·艾克曼的《自由国家中的社会正义》（1980 年）；查尔斯·弗莱德的《正当与不当》（1978 年）；托玛斯·内格尔的"道德冲突与政治合法性"一文，载《哲学与公共事务》第 17 期，第 227—237 页（1987 年），查尔斯·拉莫尔的《道德复杂性的诸种模型》（1987 年）。

② 伊曼努尔·康德：《道德形而上学基础》（1785 年）；康德：《纯粹理性批判》（1788 年）；康德："论共同的声音：'这在理论上可能真实，但不能应用于实践。'"（1793 年）见汉斯·里斯编：《康德的政治作品》，第 61—92 页（1970 年）。

③ 罗尔斯：《正义论》，第 30—32、446—451、560 页。

尔[1]、查尔斯·泰勒[2]、迈克·沃兹尔[3] 和我自己的著作[4] 中,对当代权利取向的自由主义提出了挑战,这种挑战有时被描述为"共同体主义"对自由主义的批判。然而,当"共同体主义"这一术语的意思,是指权利任何时候都应依据既定共同体中普遍流行的价值或偏好时,该术语就会引起误解。果真有在这种意义上对权利的优先性提出挑战的共同体主义者的话,那也是凤毛麟角。问题不在于权利应不应得到尊重,而在于权利能不能以一种不以任何特殊善观念为先决前提的方式,而得到人们的认同和正当合理性证明。在关于罗尔斯式自由主义的第三种争论浪潮中,人们的争论不是个体要求与共同体要求孰轻孰重,而是权利与善之间的关系问题[5]。

那些对权利优先持有歧见的人认为,正义是相对于善的,而不是独立于善之外的。作为一个哲学问题,我们关于正义的反思无法合乎理性地与我们作为善生活的本性和最高的人类目的反思分离开来。作为一个政治问题,我们无法在不诉诸善观念的情况下,开始我们关于正义和权利的慎思,这些善观念表现在许多文化和传统之中,而我们的慎思正是在这些文化和传统中进行的。

大部分关于权利优先性的争论都聚焦于各种相互竞争的善

---

① 阿拉斯戴尔·麦金太尔:《追寻美德》(1981 年);麦金太尔:"爱国主义是一种美德吗?"《林德演讲集》(1984 年);麦金太尔:《谁之正义? 何种合理性?》(1988 年)。

② 查尔斯·泰勒:"分配正义的本性和范围",见查尔斯·泰勒:《哲学与人学:哲学文集卷二》,第 289—317 页(1985 年);泰勒:《自我之源》(1989 年)。

③ 迈克·沃兹尔:《正义诸领域》(1983 年)。

④ 迈克·J·桑德尔:《自由主义与正义的局限》(1982 年);桑德尔:"程序的共和国与无约束的自我",载《政治理论》杂志,第 12 期,第 81—96 页(1984 年)。

⑤ 本书的"参考书目"第二部分,开列了 80 至 90 年代有关这场争论的作品。

观念，聚焦于有关我们应该如何理解我们与我们的目的关系之各种不同观念上。作为道德的行为主体，我们是只能受我们为自己所选择的目的和角色的制约？还是有时候可以有资格去实现某些我们所没有选择的目的？比如说，去实现自然或上帝所 187 给定的目的？或者是由我们作为家庭成员的认同、作为人民、文化或传统的成员认同所给定的目的？那些批评权利优先的人，一直在用各种不同的方式，抵制这样一种观念：即我们可以完全按照唯意志论的或契约论的方式，使我们的道德义务和政治义务成为有意义的义务。

在《正义论》中，罗尔斯把权利的优先性与唯意志论的或宽泛的康德式个人概念联系在一起。根据这一概念，我们不仅仅是我们欲望的集合体，一如功利主义者所假定的那样；也不是以实现某些由天性给定的意图或目的而求得完善的存在，就像亚里士多德所主张的那样。相反，我们是自由而独立的自我，不受各种先定道德联系的约束，能够为我们自己选择我们的目的。这一个人概念在国家理念中是以一种中立的框架而获得表达的。正是因为我们是自由而独立的自我，且能够选择我们自己的目的，所以我们才需要一种在各种[个人]目的之间保持中立的权利框架。将权利建立在某种善概念的基础上，将会把某种他人的价值强加在个人权利之上，从而无法尊重每一个人有能力选择他或她自己的目的之权利。

这种个人概念及其与权利优先性的联系，正是贯穿于《正义论》全书的中心思想。在该书的末尾，也就是在罗尔斯对"正义之善"的解释中，这一思想得到了最清晰的陈述。在这些地方，罗尔斯秉承康德的旨义，认为各种目的论学说之所以是"完全错误的"，是因为它们以一种错误的方式把权利与善联系在一起。他说：

> 我们不应试图先通过诉诸独立界定的善而赋予我们的生活以形式。我们的目的不是先揭示我们的本性，相反，是首先揭示我们可能承认的那些支配各种背景条件——我们的目的正是在此背景条件下得以形成的——的原则和人们追求这些目的的方式。因为自我优先于自我所确认的目的，甚至优先于人们在大量可能性中所选择的某一种宰制性目的……因此，我们应该将权利与各种目的学说所设想的善之间的关系颠倒过来，将权利视为优先的。[①]

在《正义论》中，自我对其目的的优先性，支持着权利对善的优先性："道德个人乃是一个带有其所选择之目的的主体，其基188 本偏好取决于各种使他能够形成一种生活方式的条件，该生活方式表现了他作为一个为环境所充分允许的自由而平等的理性存在的本性。"[②] 我们是自由而独立的自我，这一观念不是在先之道德联系所申认的，它确保各种正义的考量，将永远压倒其他的考量，尤其是压倒目的的考量。在一段康德式自由主义的雄辩表白中，罗尔斯对权利优先的道德重要性作了如下解释：

> 表现我们作为自由而平等之理性存在本性的欲望，只能通过按照具有首要优先性的权利原则和正义原则而行动，才能得到满足……正义源于这种偏好的行动，表现出我们摆脱偶然和意外的自由。因此，为了

① 罗尔斯：《正义论》，第560页。

② 同上书，第561页。

> 实现我们的本性，我们别无选择，只能有计划地保持我们的正义感，这种正义感支配着我们的其他目的。若使这种情操妥协让步，并把它作为诸欲望之一种而使它与其他目的达于平衡，该情操便无法付诸现实……我们能在多大程度上表现我们的本性，取决于我们能在多大程度上矢志不渝地按照作为最终规导的正义感而行动。遵循把正义感仅仅视为一种还不及其他欲望重要的欲望之计划，我们便无法表现我们的本性。因为这种情操显露着个人之所是，抑制这种情操，自我便无法实现自由权利，而只能受制于这个世界的各种偶然性和意外因素。[①]

对权利优先持有异见的人们，以各种不同的方式，对罗尔斯的这种作为自由而独立的自我的、并不受任何先在之道德联系约束的个人概念提出了质疑[②]。他们认为，一种优先于其目的和依附的自我概念，无法解释我们道德经验和政治经验在某些重要方面的意义。我们共同承认的某些道德义务和政治义务——比如说，团结的义务或各种宗教义务——可能因为种种原因使我们与一种选择毫无干系。倘若我们把自己理解为自由而独立的自我，理解为不受我们未曾选择的道德联系约束的自我，那么，这些义务便很难作为纯粹是混淆不清的义务而卸脱，同时也难以对之作出解释[③]。

---

① 同上书，第574—575页。

② 比如说，可见拉莫尔的《道德复杂性之模式》，第18—130页(1987年)。

③ 见麦金太尔：《追寻美德》，第190—209页(1981年)；麦金太尔："爱国主义是一种美德吗？"《林德利演讲集》(1984年)；桑德尔：《自由主义与正义的局限》，第175—183页(1982年)；泰勒：《自我之源》(1989年)。

捍卫权利对善的优先性

在《政治自由主义》中，罗尔斯对权利优先于善的主张作了189 辩护。在该书的绝大部分，他把前两种争论浪潮，即关于功利与权利、关于激进自由主义的分配正义与平等主义的分配正义之两种争论中所提出的问题搁置起来，存而不论。相反，《政治自由主义》集中讨论了第三种争论：即关于权利之优先性的争论。

假定围绕康德式的个人概念所产生的争论，支持权利优先的主张，那么，至少存在两条回应这场争论的线索。一条是通过捍卫康德式的个人概念为自由主义辩护；另一条线索是，通过把自由主义与康德式的个人概念剥离开来，为自由主义辩护。在《政治自由主义》中，罗尔斯采取了第二种方针：他没有把康德式的个人概念作为一种道德理想来辩护，相反，他认为，他所设想的自由主义，根本就不依赖于这种个人概念。权利对善的优先性并不以任何特殊的个人概念为先决前提——甚至于也不以他在《正义论》第三部分中所阐发的那种个人概念为先决前提。

政治自由主义与完备自由主义。罗尔斯现在认为，自由主义问题乃政治的而非哲学的或形而上学的，因而不必依赖有关自我之本性的各种有争议的主张。权利对善的优先性，不是康德道德哲学在政治学中的具体应用，而是对下述人们所熟悉的事实的一种实际反应，该事实是，在现代民主社会里，人们对善的看法分歧尤甚。由于人们的道德确信和宗教确信不可能趋于一致，该正义原则面对人们的各种争论保持中立。

罗尔斯对其观点所作的关键修正是，将政治自由主义与作为完备性道德学说之一部分的自由主义区分开来。完备自由主

义以某些道德理性的名义，诸如以自律、个体性或自信的名义，来认肯自由主义政治安排。康德和约翰·斯图沃特·密尔的自由主义见解被当作完备道德学说之自由主义的范例[①]。诚如罗尔斯所承认的那样，《正义论》中所提出的那种自由主义见解，也是一种完备自由主义的实例："一个与公平正义相联系的有序社会之本质特征是，它的所有公民都在我现在称之为的一种完备性哲学学说的基础上，认可这一观念。"[②] 通过将其理论改铸成一种"政治的正义观念"，罗尔斯修正了这一特征。 190

与完备自由主义不同，政治自由主义拒绝对因各种完备性学说所引起的种种道德争议和宗教争议、包括有关自我概念的争议，采取任何片面的立场："即使权衡一切，究竟哪些道德判断为真？也不是一个政治自由主义的问题……为了在各种完备性学说之间保持中立，它(指政治自由主义——译者注)不会具体谈论使这些学说产生分歧的那些道德论题。"[③] 如果难以确保人们对任何完备性观念达成一致，那么，期待(即令是在一有序社会里)人们基于相同的理由——比如说，基于同样一种认为自我优先于其目的理由——来支持自由制度，就是不合乎理性的。政治自由主义把这种希望作为一种不现实的希望予以摈弃，它与那种把正义建立在各种不同道德观念和宗教观念的信奉者都可以接受的原则之基础上的目的相左。政治自由主义不想为正义原则寻求一种哲学基础，相反，它只寻求一种"重叠共识"的支

① 关于完备自由主义的最新例子，可见乔治·卡特伯的《内在的海洋：个人主义与民主文化》(1992年)；约瑟夫·拉兹的《自由的道德》(1986年)。在"自由平等的基础"一文中，罗纳德·德沃金把他自己的观点描述为一种完备自由主义的见解。该文收入《关于人的价值的坦纳讲座》一书，第1—119页(1990年)。

② 罗尔斯：《政治自由主义》，"导论"，第16页。

③ 罗尔斯：《政治自由主义》，"导论"，第20页，28页。

持。这意味着,我们可以说服不同的人,认可自由主义的政治安排,诸如,平等的基本自由因为种种不同的原因,而反映他们所信奉的各种各样的完备性道德观念和宗教观念。由于政治自由主义并不取决于这些道德或宗教观念中的任何一种对它的证明,所以,它被表述为一种“独立的”观点;它“将宽容的原则应用于哲学自身”[1]。

尽管政治自由主义宣布不再借助于康德式的个人观念,但没有这种个人观念,它根本就一事无成。正如罗尔斯所承认的,某种这样的观念,对于原初状态的理念来说,乃是必需的,正是这种假设的社会契约产生了正义原则。罗尔斯在《正义论》中论证道,思考正义的方法,就是探询什么样的原则,能够得到那些发现他们自己聚集在原初平等境况之中、且每个人都暂时不知道他或她的种族和阶级、宗教和性别、目的和依附的个人的一致同意。但是,为了使这种正义的思考能够深入下去,原初状态的设计又必须反映出某些有关我们实际所是的典型个人,或是有可能处在一个公正的社会当中。

191

证明这种原初状态设计的正当合理性的方式之一,可能是诉求于罗尔斯在《正义论》第三部分中所发展的那种康德式个人观念。如果我们选择我们的能力对于我们作为道德个人的本性来,要比我们所选择的那些特殊目的更为根本;如果“我们的目的不是先揭示我们的本性,相反,是首先揭示那些我们可能承认的支配我们依此而形成这些目的之背景条件的原则”[2];如果“这种自我优先于自我所认肯的那些目的”[3];那么,从这些被认

---

① 同上书,第10页。

② 罗尔斯:《正义论》第560页。

③ 同上书,同上页

为是优先于任何有关他们将追求的那些目的的知识的个人立场出发，来思考正义，就是有意义的。如果"一道德个人即是一个带有其选择目的的主体，且他的根本偏好是使他能够形成一种表现为环境所能充分允许的自由而平等之理性存在本性的生活方式"①。那么，原初状态就能够被证明是我们道德人格与源于这种道德人格的"根本偏好"的表现。

然而，一旦罗尔斯宣布不再依赖这种康德式的个人观念，这种证明原初状态的方式便不再有效。可是，这就提出了一个难题：坚持认为我们关于正义的反思应该在不诉诸我们意图和目的的情况下优先开始还有什么理由呢？为什么我们必须将我们的道德确信和宗教确信以及我们的善生活观念"括置起来"或束之高阁？为什么这些支配着社会基本结构的正义原则不应当建立在我们对最高人类目的的最佳理解之基础上？

政治的个人概念。政治自由主义作了如下回答：我们应该从抽象于其目的之外的个人立场出发来思考正义的理由，不是这种程序表现了我们作为优先于我们目的的自由而独立的自我本性。相反，这种思考正义的方式乃是根据下述事实而确定的：出于**政治**的目的，尽管不一定是出于全部的道德目的，我们应该 192 把我们自己作为自由而平等的公民来思考，作为不受各种在先义务或责任之约束的公民来思考。对于政治自由主义来说，证明原初状态正当合理的是一种"政治的个人观念"。在原初状态下具体化的这种政治的个人观念，与康德式的个人观念密切相关，却又有一个重要的不同，这就是，它限制在我们的公共身份亦即我们作为公民的身份之范围内。因此，举例来说，我们作为公民的自由意味着我们的公共身份，在任何时候都不受我们所

① 同上书，第561页。

信奉的目的的约束或限定。作为自由的个人,公民们把他们自己看作是"独立于且不同于任何这类带有其终极目的的图式的特殊观念的"[①]。我们的公共身份永不受我们善观念变化的影响。

罗尔斯允许在我们的人格身份或非公共身份中,可以把我们的"目的和依附看作是迥异于政治观念所设想的方式的"。在人格身份和非公共身份中,个人发现他们自己受到各种忠诚与承诺的约束,"他们相信,他们不会,也的确不可能不应该脱离[这些忠诚与承诺],并作出客观的评价。把他们自己看作是脱离某些确定宗教确信、哲学确信和道德确信的,或者看作是脱离某些持久存在的依附和忠诚的[个人],他们会认为这简直是不可思议的"[②]。但是,无论我们可能在多大程度上受到我们人格身份的约束,也无论我们在多大程度上受到道德确信或宗教确信的约束,我们在公共领域里都必须将我们的各种拘束括置起来,存而不论,把作为公共自我的我们自己视为独立于任何特殊忠诚或依附或善观念之外的。

与这种政治的个人观念相联系的一个特征是,我们是"各种有效要求的自真之源"[③]。我们作为公民所提出的种种要求——不管这些要求为何——都只是因为我们才提出来的(假如它们并非是不公正的要求的话)。某些要求可能反映着崇高的道德理想或宗教理想,或者爱国主义的观念和共同善的观念,而另一些要求则可能表示了某些纯粹的兴趣或偏好,这一事实与政治自由主义的立场毫不相关。从一种政治的观点来看,基于公民的义务和责任、团结或宗教信仰所提出的种种要求,不多

① 罗尔斯:《政治自由主义》,第30页。

② 同上书,第31页。

③ 同上书,第32页。

不少仅仅是人们所要提出的要求。它们作为政治要求的有效性 193
与它们所认肯的善之道德重要性毫无关系，其有效性仅仅在于这样一个事实：即，有人确认这些要求。从政治上说，即便是宗教的戒律和良心的律令，也被看作是“自真的”要求[1]。这一点确保了即使是那些把他们自己视为是受道德义务或宗教义务或共同体义务约束的人，也可以出于政治的目的，把自己看作是不受约束的自我。

依政治自由主义所见，这种政治的自我观念说明了为什么我们应该在一种撇开我们目的的抽象中，来反思正义问题，把它作为原初状态邀请我们去做的事情。但这又提出了一个更深刻的问题：为什么我们应该首先采取这种政治的个人观念的立场？为什么我们的政治身份不表达我们在个人生活中所认肯的那些道德的、宗教的和共同体的确信？为什么非要坚持我们作为公民的认同与我们作为更广泛设想的道德个人的认同分离开来不可？为什么在慎思正义问题时，我们应该将指导我们生活之其他方面的道德判断括置起来存而不论？

罗尔斯的回答是，我们作为公民的身份与我们作为个人的身份之间的分离或“二元论”，“源于现代民主社会的特殊本性”[2]。在传统社会里，人们寻求依其完备性道德理想和宗教理想，来塑造政治生活。但在一个像我们这样的现代民主社会

① 从一种政治的观点来看，我们应该把我们的道德义务和宗教义务看作是“自真的”(同上书，第33页)，这一观念与罗尔斯《正义论》中的一段陈述是相吻合的，该陈述是：“从公平正义的立场来看，这些[道德和宗教]的义务是自加的。”(该书，第206页)但人们并不清楚，按照这一观点，对于相应的宗教信念或良心要求来说，这种证明可能在哪一个特殊方面与人们会同样强烈或更强烈地持有的其他偏好不相吻合(该书，第205—211页)。

② 同上书，“导论”，第21页。

里——它以道德观点和宗教观点的多元性为基础标志——我们需要在我们的公共身份与人格身份之间作出类型区分。尽管我可能对自己信奉的道德理想和宗教理想之真实性抱有信心，我也不能坚持要求使这些理想在社会的基本结构中都得到反映。同政治自由主义的其他方面一样，作为自由而独立之自我的政治的个人观念，"隐含在民主社会的公共政治文化之中"①。

但是，姑且设想罗尔斯是对的，且他所给我们提供的自由主义的自我图像，确实隐含在我们的政治文化之中，难道这就提供了使人认肯自由主义的自我图像，并采用它所支持的正义观念之充足根据吗？一些人认为，罗尔斯最近的作品有这样的暗示：作为一种政治的正义观念，公平正义不需要任何道德的或哲学的证明，只诉求于隐含在我们政治文化中的共享性理解。当罗尔斯在一篇发表于《正义论》之后、《政治自由主义》之前的论文中表达下述见解时，他似乎是想作这样的解释。他写道：

194

> 证明一正义观念之正当合理性的，不是它真的预先规导我们并已被给定给我们，而是它与我们对我们自己和我们的志向，以及我们的现实的更深刻理解相一致，如果具体体现在我们公共生活中的历史和传统是既定的，那么，它对我们来说就是最合乎理性的。②

在一篇极富洞见的文章中，理查德·罗蒂把罗尔斯所修正的

① 同上书，第13页。

② 罗尔斯："道德理论中的康德式建构主义"，载《哲学杂志》第77期，第519页(1980年)。

观点解释为“彻头彻尾的历史主义和反普遍主义的观点”[1]（并表示欢迎这种观点）。罗蒂写道，如果说《正义论》是想把正义建立在康德式的个人观念之基础上的话，那么现在，罗尔斯的自由主义“似乎不再承诺一种关于人类自我的哲学解释，而仅仅承诺对我们现在的生活方式作一种历史描述和社会学描述”[2]。按照这样一种观点来看，罗尔斯不是在“为民主制度提供哲学基础，而只是试图把典型的美国自由主义的原则与直觉系统化而已”[3]。罗蒂认可他所理解的这种罗尔斯的实用主义转变，他把这看作是从如下观念的解放：在一种人类主体理论中，自由主义的政治安排需要一种哲学证明或“超政治的基础”。

罗蒂写道：

> 只要正义成为社会的第一美德，这种对合法性的需要就可能逐渐消失。这样的社会将习惯于下述思想，即认为社会政策不需要任何更高的权威，只需要成功地满足个体的需求，而这些个体发现他们自己继承着相同的历史传统，面临相同的问题。[4]

在《政治自由主义》中。罗尔斯从这种纯粹的实用主义解释中后退了一步。尽管公平正义仍然是从“考察公共文化本身、并将之视为人们隐含承认的基本理念和原则的共享基础”开始 195

---

① 理查德·罗蒂：“民主对哲学的优先性”，收入麦利尔·D·彼特逊和罗伯特·C·伏昂编：《弗吉利亚关于宗教自由的法规》，第262页（1988年）。

② 同上书，第265页。

③ 同上书，第268页。

④ 同上书，第264页。

的[1],但它并不认定这些原则仅仅是建立在下述基础上,即它们是为人们广泛共享的。当罗尔斯论证他的正义原则能够获得重叠共识的支持时,他所寻求的这种重叠共识就"不是一种纯粹的权宜之计"[2],或者是在各种相互冲突的观点之间寻求一种妥协。不同道德观念和宗教观念的信奉者们,首先是出于从他们观念中抽象出来的那些理由,来认可正义原则的。但是,如果一切顺利,他们会慢慢地把这些原则作为表达重要政治价值的原则而给予支持。随着人们学会在一个受自由制度支配的多元社会里生活,他们会获得那些能够强化他们承诺自由原则的美德。

> 各种政治合作的美德使这一立宪政体成为可能,这些美德是……非常伟大的美德。我的意思是指,比如宽容的美德、向他人妥协的美德、讲究理性的美德和公平感。当这些美德在社会里广泛流行并维护该社会的政治正义观念时,它们便构成了一种非常伟大的公共善。[3]

罗尔斯强调,肯定自由美德是一种伟大的公共善并促进它们的培育,与认可一种基于完备性道德观念的完善论状态是不同的。它与权利优先于善的主张并不矛盾。理由是,政治自由主义仅仅是出于政治的目的来肯定自由美德的——也就是说,仅仅因为它们具有支持一种保护人民权利的立宪政体的作用,才肯定它们的。这些美德是否应该、或在多大程度上普遍影响

① 罗尔斯:《政治自由主义》,第8页。
② 同上书,第147页。
③ 同上书,第157页。

着人们的道德生活？这不是政治自由主义想要回答的问题[1]。

估价政治自由主义

如果说，《政治自由主义》是通过将其与康德式的个人观念分离开来，而为权利的优先性辩护的，那么，它的这一辩护又有多少令人信服的地方？我将证明，《政治自由主义》想从各种有关自我本性之争论中，拯救权利的优先性[主张]，但它不过是以使自己的其他根据更容易受到攻击为代价来达成这一目的的。具体地说，我将努力表明，被罗尔斯设想为一种政治的正义观念之自由主义将会受到三种反驳。 196

首先，虽然罗尔斯强调"政治价值"的重要性，但为了政治的目的，将源于各种完备性道德学和宗教学说内部的要求括置起来或搁置一旁，总是不合情理的。就其所关注的各种严肃的道德问题而言，出于政治契约的考虑，便将各种道德和宗教的争论撇在一旁而不顾，这是否合乎理性？部分取决于这些相互竞争的道德学说或宗教学说中，究竟哪一种是真实的。

其次，对于政治自由主义来说，权利优先于善的问题，依赖于下列主张：即认为现代民主社会在善的问题上，具有一种"理性多元论"的特征。如果说，在现代民主社会里，人们确实具有各种各样相互冲突的道德观点和宗教观点，我们也不能说，一种"理性多元论的事实"只存在于道德和宗教问题上，而在正义问题上就不存在这种事实。

第三，依据政治自由主义所提公共理性的理想，公民们不会通过诉求于他们的道德理想和宗教理想，来合法讨论根本性的

---

① 同上书，第 194—195 页。

政治问题和宪法问题。但这是一种不适当的严格限制，它会使政治言谈贫困枯竭，并排除了公共慎思的许多重要向度。

括置严肃的道德问题。政治自由主义坚持主张，出于政治目的，要将我们的各种完备性道德理想和宗教理想括置起来，并坚持要把我们的政治身份与人格身份分离开来。理由在于，在诸如我们这样的现代民主社会里，人们对善生活肯定存有分歧，如果我们想在相互尊重的基础上确保社会合作，括置我们的道德确信和宗教确信就是必要的。但这就提出了一个政治自由主义无法在其自身框架内回答的问题。即使我们姑且同意在相互尊重的基础上确保社会合作极为重要，谁又能保证，这种永远是如此重要，以至于超过任何与之相颉颃的利益之利益，不可能产生于一种完备性的道德观点或宗教观点呢？

确保政治的正义观念之优先性（因而也是权利的优先性），就是否认它所撇开不管的各种道德观念或宗教观念之可能的真

197 实性①。但这恰恰可能使政治自由主义无法摆脱它力图避免的那种哲学主张。罗尔斯再三强调，政治自由主义不依赖有关完备性道德学说和宗教学说之各种主张的怀疑论 如果政治自由主义因此而允许某些这样的学说可以为真，那么，什么东西能确保不会产生一些足以突破政治限制的紧要价值呢？也就是说，谁能担保不会产生一些比宽容、公平和基于相互尊重的社会合作这类政治价值更为重要的道德价值呢？

人们可能会说，政治价值与源于各种完备性道德学说和宗教学说内部的价值所涉猎的主题不同。政治价值适用于社会的

① 托马斯·霍布斯可以说提出了一种政治的正义观念，他是通过否认各种互竞的道德观念和宗教观念之真实性，来确保其政治观念对这些道德观念和宗教观念的优先性的。见霍布斯的《利维坦》一书。

基本结构和宪法根本,而道德价值和宗教价值则只适用于个人生活行为和意愿性联合体。但是,如果仅仅是主题差异问题,那么,在政治价值与道德价值和宗教价值之间就永远不会产生任何冲突,因而也就没有任何必要像罗尔斯反复宣称的那样,宣称在政治自由主义所支配的立宪民主社会里,"政治价值通常都比任何与之相冲突的非政治价值更为重要"[①]。

我们可以通过考量两场有关严肃的道德和宗教问题的政治争论,最清楚地看出这种在不诉求道德和宗教主张的情况下,便宣称"政治价值"优先的困难所在。一场是当代围绕着堕胎权利所发生的政治争论。另一场是发生在亚伯拉罕·林肯与斯特芬·道格拉斯之间的关于大众主权与奴隶制的著名争论。

假定人们对堕胎在道德上的可允许性存在强烈纷争,在此情形下,寻求一种政治解决[的愿望]——该政治解决撇开各种争执不休的道德争论和宗教争论不谈,并对此争论保持中立——似乎尤为强烈。但是,出于政治目的而括置各种完备性道德学说和宗教学说是否合乎理性,很大程度上取决于这些学说中哪一种学说是真实的。如果天主教的学说是真实的,如果人的生命在相关的道德意义是从观念开始的,那么,将人的生命何时开始这一道德—神学问题括置起来,就远不如把这一问题看作是可能基于相互对立的道德假设和宗教假设的作法更合乎理性。在相关的道德意义上,我们对于胎儿不同于婴儿这一事实愈有信心,我们便愈有信心认肯一种括置有关胎儿之道德特征的争论的政治正义观念。 198

政治自由主义可能会回答,宽容和平等的公民身份的政治价值,便是妇女们作出结论——即她们应自由选择是否堕

---

① 罗尔斯著:《政治自由主义》,第146页。另见第155页。

胎——的充分根据；政府不应该在有关人的生命何时开始的道德争论和宗教争论中，偏袒任何一方[①]。但是，假如堕胎在道德上等于谋杀，那么，我们就不清楚为什么宽容和妇女平等的政治价值——尽管它们很重要——应该压倒一切。如果天主教的学说是真实的，政治自由主义者关于政治价值优先的情形，就必定成为一种正义战争理论的范例，他或她就不得不表明，为什么这些价值应该压倒一切，甚至不惜每年牺牲150万[胎儿]平民。

当然，提出不可能把有关人的生命何时开始这一道德—神学问题搁置起来，并不是反对堕胎的权利。它仅仅表明，面对各种道德争论和宗教争论，堕胎的权利问题无法做到中立。它必定介入而不是逃避我们所讨论的那些完备性道德学说和宗教学说。自由主义者们常常抵制这种介入，因为该介入行动侵犯了权利对善的优先性。但堕胎的争论表明，这种优先性是无法维持的。尊重妇女自己决定是否堕胎，取决于下述情况，即：在怀孕早期打胎与杀死一个婴儿之间，存在着一种相关的道德差别。我相信人们能够表明这一点。

试图把有争议的道德问题搁置起来存而不论的政治之正义观念所存在的第二个困难，是在亚伯拉罕·林肯与斯特芬·道格拉斯之间于1858年所发生的那场争论中反映出来的。道格拉斯对大众主权学说的论证，也许是美国历史上主张为了达成政治契约而把有争论的道德问题搁置起来存而不论的最著名例子。由于人民对奴隶制的道德性问题必定会产生分歧，所以道格拉斯认为，国家政策应该对这一问题保持中立。他所捍卫的

199

① 罗尔斯在一段关于堕胎的脚注中，似乎采取了这种观点，但他并没有解释为什么政治价值应该压倒一切，即使天主教的学说是真实的。见《政治自由主义》，第243—244页。

大众主权学说并不判断奴隶制的对错问题，但给人们留下让他们各自作出他们自己判断的自由空间。“将联邦的权力限定在要么拥护自由、要么拥护奴隶制国家这样一个范围之内，会侵犯宪法的根本原则，并有引发内战的危险”。他认为，保持国家团结的惟一希望是同意分歧，把围绕奴隶制与尊重“各州和各地区自己决定这些问题的权利”① 所发生的道德争论括置起来存而不论。

林肯反驳了道格拉斯的政治正义观念。政策应该表达而不是逃避一种实质性的关于奴隶制的道德判断。尽管林肯不是一位废奴主义者，但他相信，政府应该将奴隶制视为道德上的不义之举，并禁止它扩散到其他区域。“在这场论战中，真正的问题——一个压在每一个人心上的问题——是两个阶级中部分人的情操问题，一个阶级中的部分人把奴隶制度视之为不义，而另一个阶级中的部分人却并不把奴隶制度看作是不义的”。林肯和共和党把奴隶制看作是不义之举，并坚持认为把奴隶制“当作不义之举来处理，而处理的方法之一，便是作出一个规定，使其不再蔓延”②。

无论其个人的道德观点如何，道格拉斯宣称，至少是出于政治的目的，他对奴隶制问题抱有不可知论的态度；他并不关心是否让人民“投票支持或是反对”奴隶制。林肯回答说，只有基于奴隶制不是他所认为的道德恶行这一假设，将奴隶制的道德问题括置起来存而不论才可能是合乎理性的。

---

① 保罗·M·安吉尔编：《创造平等？林肯—道格拉斯1858年论战全集》，第369、374页（1958年）。

② 同上书，第390页。

> 任何看不到奴隶制的不当的人都可以拥护政治中立性，但任何看到了奴隶制之不当的人都无法合乎逻辑地这样讲；因为任何人都不能合乎逻辑地说，他不在乎是否由人民投票支持或反对奴隶制的不当。他可以说，他不在乎是否由人民投票支持或反对一种无所谓的事，但在一件正当事情与一件不当事情之间，逻辑上他必须作出选择。他会争辩，任何想要奴隶的共同体都有权拥有奴隶。所以，如果奴隶制不是不当的，他们就有这个权。但是，如果奴隶制是不当的，他就不能说人民有权行不当之举。[①]

200

林肯与道格拉斯之间的争论首先不是关于奴隶制的道德争论，而是关于是否为了达成政治契约而将一种道德争论括置起来存而不论的争论。在这一方面，他们围绕大众主权的争论与时下关于堕胎权利的争论可以类比。正如一些当代自由主义者认为政府不应该对堕胎的道德问题采取这样的或那样的立场，而应该让每一位妇女自己作出决定一样，道格拉斯也认为，国家政策不应该对奴隶制的道德问题采取这样或那样的立场，而应该让各地区自己作出决定。当然，这两场争论也有差别：在堕胎权利的个案中，那些想把实质性道德问题括置起来存而不论的人，是想让个人自己选择；而在奴隶制个案中，道格拉斯的括置方式，是想让各地区自己选择。

但是，林肯反驳道格拉斯论据的论据，乃是一种反对括置本身的论据，至少在严肃的道德问题至关重要时是如此。林肯观点的要害是，道格拉斯所为之辩护的政治之正义观念的可信性，

① 同上书，第 393 页。

有赖于对它宣称要括置起来的实质性道德问题作出一种特定的回答。这一要点对于那些论证堕胎权利，对有关胎儿之道德特性的争论保持中立的主张具有同样的力量。甚至在面对一种如此可怕的威胁到作为内战前景的社会合作时，林肯也还是认为，将当时最具决定性意义的道德争论括置起来存而不论，既无道德感也无政治感。他说：

> 假如我们不再谈论它（指奴隶制——译者注），且公众的心灵也会同时不再受其刺激，何处有基于这样一种假设的哲学或政治家身份？然而，这也是一种政策……道格拉斯拥护这种政策——我们将会对它毫不在乎！我问问你：假如它不是一种伪哲学又当如何？从事建立一种政策体系，而该政策体系又建立在毫不在乎每一个人都最为关心的事情之基础上，这难道不是一种伪政治家的姿态吗？①

201

当今的自由主义者也肯定会抵制道格拉斯一伙的作法，也会基于奴隶制侵犯人权这一根据，要求国家政策反对奴隶制。问题是，被设想为政治之正义观念的这种自由主义，能否以其对诉求完备性道德理想的严厉批评，来始终如一地反对奴隶制。比如说，一位康德式的自由主义者可以反对奴隶制，认为它没有把人本身当作目的而给予尊重。但由于这种论据依赖于康德式的个人观念，就不适用于政治自由主义。因为同样的原因，其他历史上很重要的反对奴隶制的论据，也不适用于政治自由主义。例如，19 世纪 30 和 40 年代的美国废奴主义者，就典型地按照

① 同上书，第 388—389 页。

政治自由主义无法诉求的那些宗教言论来构造他们的论据。

那么，政治自由主义如何才能逃避道格拉斯一伙的困境，并在不以某种完备性道德观点为先决前提的情况下来反对奴隶制呢？人们可能会回答，道格拉斯不惜一切代价来寻求和平是错误的，任何政治契约都不会这样。即使被设想为一种政治观念，公平正义也决不是一种权宜之计。假定这些原则和自我理解都已隐含在我们的政治文化之中，那么，惟有一种基于公平待人，把人视为自由而平等之公民条款的契约，才能为社会合作提供一种理性的基础。至少，对于20世纪的美国人来说，摈弃奴隶制是一个业已解决了的问题。但道格拉斯的历史遗产在今天却是我们政治传统的事实，任何政治契约都必须将之看作是既定的遗产。

对于隐含在我们政治文化之中的公民观念的诉求，可能可以解释政治自由主义怎样才能在今天反对奴隶制，毕竟，我们现在的政治文化在很大程度上是由内战时期所塑造的，第十三、十四和十五[宪法]修正案，都采纳和重构了《布朗与伯德的教育法案》，而民权运动则重构和采纳了《选举权条款》，如此等等。这些经验和对他们所形成的种族平等与平等公民身份之共享理解，都为后来人们坚持反对奴隶制，将它视为与过去一个世纪所发展的美国政治实践和宪法实践相抵牾，提供了丰富的根据。 202

但是，这并不能解释政治自由主义怎样才能在1858年反对奴隶制。隐含在19世纪中叶美国政治文化中的平等公民身份的观念，对奴隶制度曾是宽容的。《独立宣言》宣告："所有人生来平等……生来就由他们的创始者赋予了某些不可剥夺的权利。"但道格拉斯却认为（这并非是不可信的）：《宣言》的签署者只是断言，殖民主义者拥有自由接受大英帝国统治的权利，而没

有断言他们的黑奴也享有平等公民身份的权利[1]。宪法本身并未禁止奴隶制，相反，它通过允许各州出于保持人口比例的目的，保留其人口中的五分之三为奴隶[2]，假如国会到1808年以前仍未禁止奴隶贩卖行动[3]，且要求归还逃亡的奴隶[4] 的话。而且，在臭名昭著的《德莱德·斯考特案例》中，最高法庭确立了奴隶所有者拥有其奴隶的财产权，并规定美国的非洲人不是美利坚合众国的公民[5]。若按政治自由主义拒绝诉求于完备性道德理想，相反却依赖隐含在政治文化中的公民观念来看，它就很难解释为什么在1858年林肯是对的，而道格拉斯却是错的。

理性多元论事实。今天有关堕胎的争论与1858年林肯—道格拉斯之间的争论都生动地说明，一种政治的正义观念，必须以某种对它想要括置的道德问题的回答为先决前提，至少是在关涉到严肃的道德问题时必须如此。在这些个案中，权利对善的优先性无法得到保持。政治自由主义的另一个困境，涉及到它主张权利优先于善且有头等重要性的理由。对康德式的自由主义来说，权利与善之间的非对称性源于某种个人观念。由于我们必须把我们自己看作是预定要先于我们的目的和依附的道德主体，所以我们必须把权利视之为我们所认肯的各种特殊目的的规导。权利之所以优先于善，是因为自我优先于目的。 203

对于政治自由主义来说，权利与善之间的非对称性，不是基于一种康德式的个人观念，相反，是基于现代民主社会的某种特

---

① 同上书，第374页。

② 《宪法》，第一款，第二节，第三条。

③ 《宪法》，第一款，第九节，第一条。

④ 《宪法》，第四款，第二节，第三条。

⑤ 《斯坦福案宗：德莱德·斯考特案卷》，美国第60卷（霍伍德之19号），393号（1957年）。

征。罗尔斯把这一特征描述为“理性多元论的事实”:“现代民主社会不仅仅具有完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多元论特征,而且具有互不相容却合乎理性的完备性学说之多元论特征。这些学说中的任何一种学说,都不会得到公民的普遍认肯。”[①] 在可预见之未来的某个时候,这种多元论也不可能消失。人们对道德问题和宗教问题的分歧,不是一种暂时状态,而是“自由制度下人类理性实践的正常结果。”[②]

假定存在“理性多元论的事实”,问题就在于找到自由而平等之公民能够认肯——尽管他们存在着各种道德的、哲学的和宗教的差异——的正义原则。“这是一个政治正义的问题,而不是关于最高善的问题”[③]。

无论它产生什么原则,解决这一问题都必须树立权利对善的优先性。否则,它将不能提供在互不相容却又合乎理性的道德确信和宗教确信之信奉者中间达成社会合作的基础。

这样一来,对政治自由主义来说,权利的优先性就建立在关于善的“理性多元论事实”之基础上。但在此却产生了一个困难。因为即便这一事实是真实的,该事实也不足以确立权利的优先性。权利与善之间的非对称性,依赖于一种更进一步的假设。这种假设是,尽管我们在道德和宗教上存在分歧,我们对正义却不存在类似的分歧,或者说,依恰当的反思平衡来看,我们不会对正义产生类似的分歧。政治自由主义必须假定,不仅在自由的条件下,人类理性的实践将产生有关善生活的分歧,而且在自由的条件下,人类理性的实践不会产生对正义的分歧。有

① 罗尔斯:《政治自由主义》,“导论”,第16页。

② 同上书,同上页。

③ 同上书,“导论”,第25页。

关道德和宗教的"理性多元论事实",只能在它与不存在任何可比较的关于正义的"理性多元论事实"这一假设联系在一起时, 204 才会造成权利与善之间的非对称性。

这种更进一步的假设能否得到证明?我们尚不清楚。我们只需看看我们周围就会明白,现代民主社会在正义问题上充满分歧。比如说,我们可以考量一下当代有关认肯行动、收入分配、公平纳税、医疗保健、移民、同性恋者的权利、言论自由与恶语伤人、极刑等问题的争论,能够称得上没有在正义问题上产生分歧的微乎其微。或者,考量一下投票分化和最高法庭对涉及宗教自由、言论自由、隐私权、选举权、控诉权等问题的案例判决所产生的相互冲突的意见,也不难发现这一点。难道这些争论还没有展示关于正义的"理性多元论事实"么?倘若如此,现代民主社会里普遍存在的这种关于正义的多元论,怎么就不同于那种关于道德和宗教的多元论呢?难道我们还有理由认为,在可预见的将来,我们对正义的分歧将会消解,甚至在我们对道德和宗教仍然存在分歧的情况下,它也会消解么?

政治自由主义可能会通过区分两种不同的关于正义的分歧,来回答我们的质问。一种是关于正义原则应该如何的分歧,另一种是关于正义原则应该如何应用的分歧。他们会认为,我们关于正义的许多分歧都属于第二种分歧。如果说,我们都普遍认同,言论自由是一种基本权利和基本自由,那么,我们对于言论自由的权利,是否应该保护种族侮辱性言论或暴力性的黄色作品,或商业广告或无限制地为政治竞选捉笔呐喊这类行为,则存在分歧。尽管这些分歧可能很严重且纠结不清,它们与我们在原则层面上的一致却是没有冲突的,该原则是:一公正的社会包括一种基本的言论自由的权利。

与之相反,我们对于道德和宗教的分歧却可以被看作是更

为根本的。有人会认为，它们所反映的各种互不相容的善生活观念，并不是对于如何实践一种善生活观念的分歧，该善生活观念要求，或者在反思的层面上可能会要求人们达成广泛的一致。如果我们对于正义的争论关涉到我们所分享的或在恰当反思中可能分享的那些原则的应用，那么，当我们对道德和宗教的争论达到较深程度时，政治自由主义所拥护的权利与善之间的非对称性就可能会被证明是有道理的。

但是，人们要有多大的信心才能断定这种对照呢？难道我205 们所有关于正义的分歧都关涉到我们分享的或在恰当反思中可能分享的那些原则的应用，而与这些原则本身毫无关涉吗？我们关于分配正义的争论究竟是什么？在这种争论中，我们的分歧似乎是原则层面上的，而不是原则应用问题上的。某些人坚持认为，只有当那些社会的和经济的不平等也能改善社会最不利成员的状况时，它们才是公正的，这与罗尔斯的差异原则一致。比如说，他们认为，政府必须确保某些基本需求诸如收入、教育、医疗保健、住房和类似需求的条款，以便所有公民都能够有意义地实践他们的基本自由。

另一些人则反对差异原则。例如，激进自由主义就认为，帮助那些比自己更不利的人，对人民来说可能是件好事；但这应该是一个慈善问题，而不是资格（权利）问题。政府不应该用它的强制性权力，重新分配收入和财富，而应该尊重人们实践其选择才能的权利，并按市场经济的规则获取报酬[①]。

在像罗尔斯这样的自由主义平等派与像诺齐克、米尔顿·弗

① 见罗伯特·诺齐克著：《无政府、国家和乌托邦》（1974 年）；米尔顿·弗里曼著：《资本主义与自由》（1962 年）；米尔顿和罗斯·弗里德曼著：《自由选择》（1980 年）；弗雷德里克·A·海耶克：《自由宪章》（1960 年）。

里德曼这样的激进自由主义者之间的争论，突出地反映了现代民主社会里的政治论证的一个特征。它反映了人们对何为正确的分配原则的分歧。但它能提示我们，在民主社会里，既存在对正义的"理性多元论事实"，也存在对道德和宗教的"理性多元论事实"。若果真如此，权利与善之间的非对称性主张就该休矣。

政治自由主义并不是没有回答这一反驳，而是它必须作出的回答，在某种程度上竟与它所诉求的宽容精神背道而驰。罗尔斯的回答必定是这样的：即使存在对分配正义的多元论事实，也不存在任何理性的多元论事实[①]。与人们对道德和宗教的分歧不同，他们对差异原则之有效性的分歧是不合乎理性的。激进自由主义的分配正义理论在恰当反思层面上是站不住脚的。206 与我们对道德和宗教的意见差异不同，我们对分配正义的意见差异不是自由条件下人类理性实践的自然结果。

乍看起来，关于对分配正义的分歧不合乎理性这一主张，可能是任意或武断的，甚至是粗陋的，它与政治自由主义要把"宽容原则运用于哲学本身"[②] 的许诺相矛盾。它与罗尔斯对道德和宗教之差异多样性的表面宽宏大度形成了尖锐的对立。罗尔斯反复写道：这些差异是现代生活一种正常的、实际也是可欲的特征，它是人类多样性的表现，而惟有压迫性地使用国家权力才能克服这种多样性[③]。在涉及各种完备性道德时，"人们并不期

① 尽管罗尔斯并没有清楚地陈述这一观点，但要使"理性多元论事实"成为有意义的观点，并使它能够发挥支持权利优先性的作用，这种观点就是必然的。他解释道，在执行差异原则的各种政策上，人们可能会产生合乎理性的分歧。但他补充说："这不是对正确原则的分歧，而只是对这些原则是否能够达成的困难所产生的意见差异而已。"(《政治自由主义》，第229—230页)

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第304页。

望具有充分理性能力的自觉的个人都能达到相同的结论,甚至在经过自由讨论之后也不会如此”[①]。由于人类理性实践产生了各种合乎理性的道德学说和宗教学说的多元论,所以“想要运用国家权力的制裁,来纠正或惩罚那些与我们存在分歧的人,是不合乎理性的或错误的。”[②] 但这种宽容精神并不能延伸到我们对正义的分歧上。比如说,由于激进自由主义与差异原则的拥护者之间的分歧所反映的就不是理性多元论,对于运用国家权力来实行差异原则,就不存在任何反对意见。

尽管乍一看这似乎是不宽容,但下列观念却决不是任意武断的主张,该观念认为,与差异原则相冲突的分配正义理论是不合乎理性的,或者说,激进自由主义的正义理论不可能存在于恰当反思的层面。相反,在《正义论》中,罗尔斯对差异原则提出了丰富而强有力的论证,并反驳了激进自由主义的观念:按能力和应得分配,使一些人在市场经济中多得,另一些人少得,从道德的观点来看,这种分配观念是任意武断的;市场对你或我所拥有的丰富才能的标价和报酬都是偶然性的,这207 一事实同样是任意的;激进自由主义可能会同意,分配份额不应基于人的社会身份或偶然出生(如同在贵族制或世袭等级制社会中那样)。但是,按天赋能力分配同样是任意的;激进自由主义者所诉求的自由观念只能在确保人们的某些基本社会需求和经济需求得到满足的条件上,才能付诸有意义的实践;如果人们能在不考虑他们自己利益的情况下,或者在对他们的才能及其在市场经济中的价值缺乏预先知识的情况下,来慎思分配正义问题的话,他们可能会一致同意,按天赋才能分配不应

① 同上书,第58页。
② 同上书,第138页。

是分配份额的基准；如此等等[1]。

我的意思不是想复述罗尔斯对差异原则的论证，而只是想回顾他所提供的那些理由。通过把正当合理性证明看作是（正义）原则与他所考虑的以"反思平衡"为目的的判断之间相互调整的过程，罗尔斯试图表明，差异原则比激进自由主义所提出的替代性选择更合乎理性[2]。在其论证令人信服（我相信这些论证确实如此）的范围内来说，在这些论证能使民主社会的公民们信服的范围内来说，它们所支持的这些原则恰当地体现在公共政策和法律之中。分歧无疑依旧存在。激进自由主义不会因此沉默或销声匿迹。但我们无需把他们的不同意见看作是"理性多元论事实"，政府也不必对之非保持中立不可。

但这会导致一个触及政治自由主义"权利优先于善"之主张的心病：如果罗尔斯部署的这种道德论证或反思，使我们能够达到这样的结论——尽管仍存在各种相互冲突的观点——即：若某些正义原则比别的原则更合乎理性，那么谁敢担保在道德的和宗教的争论中，不可能有同样的反思呢？如果我们可以通过寻求一种反思平衡，对有争议的分配正义原则进行理性的推理，为什么就不可以用同样的方式对善观念作出理性的推理呢？如果人们能够表明，某些善的观念比其他观念更合乎理性，那么，保持分歧就不一定等于一种"理性多元论事实"，它也不需要政府对之保持中立。

比如说，我们可以考量一下我们的公共文化中对同性恋之道德特性的争议，一些人坚持认为，同性恋有罪，或者至少在道德上是不允许的；另一些人则认为，同性恋在道德上是可以允许 208

[1] 罗尔斯著：《正义论》，特别是第72—75、100—107、136—142、310—315页。

[2] 同上书，第20—22、48—52、120、577—587页。

的，且在某些情形下表现了重要的人类之善。政治自由主义坚持认为，这两种关于同性恋之道德性的观点，都不应在关于正义或权利的公共争论中发挥作用。政府必须对它们保持中立。这意味着，那些憎恶同性恋的人不会寻求将他们的观点具体表达在法律中；这也意味着，那些支持同性恋者权利的人，也不会把同性恋在道德上是可以得到辩护的这一观念，作为他们论证的基础。从政治自由主义的立场出发，这两种方式都错误地把权利建立在某种善观念的基础上，都没有尊重关于诸完备性道德的"理性多元论事实"。

但是，我们社会对同性恋之道德特性的分歧所构成的"理性多元论事实"，更甚于对分配正义的分歧所构成的"理性多元论事实"吗？根据政治自由主义的观点，激进自由主义对差异原则的反驳，并不构成需要政府保持中立的"理性多元论事实"，因为基于恰当的反思，我们有充足的理由得出结论，对差异原则的论证比那些支持激进自由主义的论证更令人信服。但难道我们就不可能有同样的或更大的信心结论说，基于恰当的反思，对同性恋在道德上的不可接受性的论证，比对该问题的反证更令人信服吗？与寻求在各种原则和考量的判断中达到一种反思平衡相一致，这种反思可以从评估那些断言同性恋关系比异性恋关系卑下的人所提出的各种理由开始。

比如说，那些认为同性恋不合道德的人可能认为，同性恋无法实现人类性生活的最高目的，即生殖之善[①]。对此，有人可能

---

① 在这一段行文中，我从斯特芬·马西多的"新自然法律师"（载于《哈佛本色报》，1993年10月29日）；哈维·C·曼斯菲尔德的"把自由主义从自由者那里拯救出来"（同上，1993年11月8日）；约翰·芬尼斯和马达·纽斯堡的"同性恋不当吗？一种哲学交换"（载《新共和国》杂志，第209期，第12—13页，1993年）诸文中，引用了一些论证和反证同性恋之道德性的论据。

会这样回答，许多异性恋关系也没有实现这一目的，诸如，避孕后的性生活，或不孕夫妇的性生活，或超过生育年龄的性伴侣的性生活。这可能提示人们，生殖之善尽管重要，但对于评价人类 209 性关系的道德价值来说却不是必然的。性生活的道德价值也可能存在爱及其所表现的责任之中，而这些善在同性恋关系中如同在异性恋关系中一样，都是可能的。反对者可能会反驳，认为同性恋常常乱七八糟，因而更不可能实现爱和责任的善。对这种主张的回答，可能需要用经验来表明相反的事实，或者用事实观察来反驳，即：乱交现象的存在并不能反证同性恋本身的道德价值，而只能反证同性恋的某些个例[①]。异性恋也会发生乱交现象，也会有其他与作为性生活之道德价值的善相矛盾的性实践，但这一事实却并未导致我们憎恶异性恋本身。如此等等，不一而足。

我的意思不是想给同性恋在道德上的可允许性提供一种充分的论证，而只是想提示这类论证可能采取的方式。就像罗尔斯对差异原则的论证那样，它也可以从寻求我们的原则与所考量的各种判断之间的反思平衡开始，并按照一方来调整另一方。与对差异原则的论证不同，对同性恋之道德性的论证提出了关于人类目的的种种要求，而善的观念却并不意味着我们不能运用相同的道德推理方法。当然，想使这种道德推理对道德的和宗教的争论作出结论性的或不可反驳的回答，这是不可能的。但正如罗尔斯所承认的那样，这种推理也不能对正义问题作出不可反驳的回答：持一种更适度的正当合理性证明观念才是适

① 一种选择性反驳可能会为这种混乱现象提供辩护，并否认爱和责任的善是证明性生活之道德价值所必需的。从这一观点出发，我所提出的这类论证，会以一种与异性恋相类比的方式，错误地寻求对同性恋之道德合法性的辩护。见波尼·霍尼格著：《政治理论与政治学的误置》，第186—195页(1993年)。

宜的。"最根本层面的哲学问题通常都无法通过结论性的论证得到解决",罗尔斯写道,这些论证涉及对正义的论证。"对某些个人来说是明显的和作为基本理念接受下来的东西,对另一些个人来说却是不可理解的。解决这一问题的方式是,经过恰当的反思之后,考量究竟哪一种观点——在其得到充分表达后——能提供最连贯面有说服力的解释"[1]。有关完备性道德的论证也可以作如是观。

210

如果善的推理和权利的推理都是可能的,那么,政治自由主义关于权利与善之间的非对称性主张就会动摇。对于政治自由主义来说,这种非对称性(主张)依赖于这样一种假设:即我们的道德分歧和宗教分歧反映了一种"理性多元论事实",而我们对正义的分歧却没有。使罗尔斯能够坚持认为我们对分配正义的分歧并不等于一种"理性多元论事实"的力量,是他为了论证差异原则,反对激进自由主义所提出的论证。但对于其他的争论——包括我们可以设想的某些道德争论和宗教争论——来说,也可以作如是观。民主社会的公共文化既包括对正义的争论,也包括对各种完备性道德的争论。如果政府能够认肯再分配政策的正义性,甚至面对激进自由主义者的不同意见也能如此,那么,为什么政府不能以法律来认肯比如说同性恋的道德合法性,甚至是面对那些把同性恋视之为罪恶的人提出反对意见时也能如此呢?[2] 难道米尔顿·弗里德曼对再分配政策的反驳比帕特·罗伯特森对同性恋者权利的反驳是一种更不"合乎理性的多元论"吗?

---

① 罗尔斯著:《政治自由主义》,第53页。

② 在既不肯定也不否定同性恋之基础上为某些同性恋者的权利辩护,也是可能的。这里的问题是,政府是否有正当的理由,在认肯同性恋之道德合法性的基础上,来支持这些法律或政策(比如,允许同性恋者结婚)。

对于道德如同对于正义一样,纯粹的分歧性事实不是产生让政府必须持守中立之要求的"理性多元论"的明证。为什么在任何既定的情形中,我们不能作结论说,按照恰当的反思,某些道德学说或宗教学说比其他学说更为可信?对此,原则上没有任何理由可以解释。在这类情形中,我们不能期望一切分歧都会烟消云散,也不能排除这样一种可能性,更进一步的慎思有一天可能会使我们修正我们的观点。但我们也没有理由坚持认为,我们对正义和权利的慎思,绝对不会涉及道德理想和宗教理想。

自由主义公共理性的限制。推理我们在任何既定的道德争论或政治争论中达成一致的方式是否可能,是我们在尝试之前所不得而知的事情。这正是为什么不能预先说有关完备性道德 211 的争论反映了一种"理性多元论事实",而关于正义的争论却没有的原因所在。一种道德争论或政治争论是否反映合乎理性却又互不相容的善观念?或者,一种道德争论或政治争论是否可以通过恰当反思和慎思而得到解决?只能通过不断地反思和慎思才能决定。但这又给政治自由主义提出了另一个难题。因为它所描述的政治生活,几乎没有给这种公共慎思留下任何余地,而该公共慎思对于检验各相互竞争的完备性道德的真实可信性——即说服别人接受我们的道德理想的优点,或被别人说服,接受他们的道德理想的优点——是必要的。

虽然政治自由主义确立了言论自由的权利,但它却严重地限制了那些政治争论,尤其是对宪法根本和基本正义的政治争论的合法论证[①]。这种限制反映了权利对善的优先性。不仅政

---

① 罗尔斯陈述道:公共理性的限制适用于所有牵涉到宪法根本和基本正义的讨论。他写道:正如对其他政治问题一样,"通过求诸于公共理性来解决政治问题,通常都是极有诱惑力的。然则,事情可能并不总是如此称心如意"。见罗尔斯著:《政治自由主义》,第214—215页。

府不会认可此种或彼种善观念，而且公民们甚至也不会把他们的完备性道德确信或宗教确信引入政治商谈，至少在争论正义和权利的问题时不会如此[1]。罗尔斯坚持认为，这种限制是"公共理性的理想"所要求的。根据这一理想，政治商谈只能按照可以合乎理性地期待所有公民都接受的那些"政治价值"来进行。由于民主社会的公民并不分享完备性的道德观念和宗教观念，公共理性就不应诉求这些观念。

罗尔斯承认，公共理性的这些局限并不适用于我们对政治问题的个人慎思，或者说，并不适用于我们可以以诸如教会、大学这类联合体之成员身份来进行的各种讨论，在这些联合体中，"宗教的、哲学的和道德的考量"可以适当地发挥作用。

但是，公共理性的理想却在公民介入公共论坛的政治辩护时适用于他们，因之也适用于各政治党派的成员、适用于他们竞选阵营的候选人，适用于支持他们的其他群体。当宪法根本和正义问题产生危机时，它也同样适用于公民们如何投票选举的行为。因此，公共理性的理想不仅在这些问题涉及根本问题时支配着选举的公共商谈，而且也支配公民对这些问题的投票方式[2]。

212

我们怎样才能知道我们的政治论证——当它们被适当地取消了一切道德确信和宗教确信的凭借后——能够满足公共理性的要求呢？罗尔斯提供了一种新奇的检验标准："要检查我们是否在遵循公共理性，我们可以追问：我们的论证是怎样使我们突然感到我们的意见已经以最高法庭的意见形式表现出来的。"[3]罗尔斯暗示，对于民主社会的公民来说，允许他们对根本问题的

---

① 同上书，第10、15、215、224、254页。

② 同上书，第215页。

③ 同上书，第254页。

政治商谈受各种道德理想和宗教理想的指导,并不比一位法官将他或她的道德信念和宗教信念带入宪法更合法。

人们可以通过考量公共理性可能要排除的这些政治论据,看到这种公共理性观念的限制性特点。在有关堕胎权利的争论中,那些相信胎儿从一开始就是一个人,因此堕胎就是谋杀的人,不可能寻求在公开的政治争论中,去说服他们持有这种观点的同胞公民。他们也不会投票支持一种可能基于这种道德确信和宗教确信而限制堕胎的法律。尽管信奉天主教有关堕胎教诲的人,可能会在他们教会内部以宗教的方式来议论堕胎权利的问题,但他们不会在政治竞选中、或者是在国家立法层面或在国会大厦内这样做。而反对天主教关于堕胎教诲的人,也不会在政治角逐场合为他们的主张申辩。虽然很明显,天主教的道德学说与堕胎权利问题相关,但在政治自由主义所界定的政治场合,天主教的道德学说却是无法争论的。

在有关同性恋者权利的争论中,我们也可以看出自由主义公共理性的这种限制性特点。初看起来,这些限制似乎是一种宽容行为。那些认为同性恋不合道德因而不具有与异性亲密关系相同的隐私权的人们,不可能在公共争论中合法地表达他们的观点。他们也不能通过投票反对平等地保护男同性恋者和女 213 同性恋者的法律,来把他们的信念付诸行动。因为这些信念反映着完备性的道德确信和宗教确信,所以不可能在有关正义问题的政治商谈中发挥作用。

但是,公共理性的要求也限制着人们可以提出来支持同性恋者权利的各种论证,同样也限制着人们能够以宽容的名义所诉求的理性范围。在《鲍威尔·哈德威克》[①] 案例讨论中反对鸡

---

① 美国案宗第478卷,第186号(1986年)。

奸法的那些人，也不能认为具体体现在这些法律中的那些道德判断是错误的，错的只是将任何道德判断具体化的那种法律[①]。同性恋者权利的拥护者，不能在反鸡奸法背后争辩实质性的道德判断，或者，通过公开的政治争论试图说服他们的同胞公民，使他们相信，同性恋在道德上是允许的，因为这样的论证会触犯自由主义的公共理性原理。

我们还可以通过19世纪30和40年代的美国废奴主义者所提出的论证，清楚地见出自由主义公共理性的这种限制性特点。由于植根于福音派新教主义，废奴主义运动根据奴隶制是一种滔天罪恶的理由，力主当即解放奴隶[②]。像今天某些反对堕胎权利的天主教徒们一样，废奴主义者们反对奴隶制，明显是以一种完备性道德学说和宗教学说为基础的。

在一段令人奇怪的文字里，罗尔斯谈到了废奴主义者，他宣称，尽管他们反对奴隶的论据是宗教的，但并不违反自由主义公共理性的理想。他解释说，当一个社会尚未形成良好秩序时，为了建立一个在其中公共讨论只按"政治价值"进行的社会，求助于完备性的道德是必要的[③]。当宗教论据在公共商谈中不会再发挥一种合法性的作用时，废奴主义者的这些宗教论据，就被证明是那个时代的仓促之举。"废奴主义者不会反对公共理性的理想"，罗尔斯结论道："假如他们想到，或者在反思中想到(正如

 他们肯定能够想到的)，他们所诉求的那些完备性理由乃是被要

① 见迈克·桑德尔："道德论证与自由主义的宽容：堕胎与同性恋"，载《加州法学评论》，第77期，第521—538页(1980年)。

② 见詹姆斯·M·迈克菲逊著：《自由战斗的呐喊：内战纪元》，第8页(1988年)；埃里克·芳纳著：《内战年代的政治学与意识形态》，第72页(1980年)；艾森·S·克拉迪特著：《美国废奴主义的手段与目的》(1967年)。

③ 罗尔斯著：《政治自由主义》，第251页注释。

求给予随后将要实现的政治观念提供充分有力的支持的话。”[1]

我们很难知道，这种论证是如何得来的。人们几乎没有理由假设（我认为罗尔斯的意思也不是想暗示），废奴主义者是依照世俗的政治根据来反对奴隶制的，而且他们只是简单地运用宗教的论据就能赢得大众的支持。人们也没有任何理由认为，废奴主义者是由于其鼓动才为世俗的政治商谈创造了一个安全的世界。人们亦不能假定，甚至在内省中也不能假定，这些废奴主义者会为一个他们曾以其反奴隶制的宗教论证为之作出过贡献却又对政治争论中的宗教论据不怀好意的社会而感到自豪。如果他们真的对这个社会抱有什么感情的话，那么更有可能是一种与自豪相反的感情：通过提出反对如此明显的非正义的奴隶制的宗教论据，福音派的信徒们——他们虽唤起了废奴主义运动——原本希望鼓励美国人民也能以道德和宗教的方式来看待其他政治问题。无论如何，我们都有理由设想，这些废奴主义者行如其言，他们认为奴隶制之所以是错误的，是因为它违反了上帝的法则，是一种十恶不赦的罪行，这就是奴隶制应该终结的全部理由。如果没有某些非凡的假设，我们很难把他们的论证解释为是与权利优先于善的论证相一致的。

堕胎、同性者的权利和废奴主义都清楚地表明，自由主义的公共理性也会给政治争论强加种种严厉限制。罗尔斯认为，这些限制已被证明是维护正义社会的根本条件，在这一正义社会里，公民受到那些可以合乎理性地期待他们认可的——哪怕是根据他们相互冲突的完备性道德也能认可的——原则的支配。尽管公共理性要求，公民们不必考虑“被他们视为完整真理”的

① 同上书，第251页。

那种东西[①],来决定根本性的政治问题,但这种限制已被诸如礼貌和相互尊重一类的政治价值证明是正当合理的,正是这种限制,才使得这些政治价值成为可能。"通过一有序立宪政体所实现的政治价值是非常伟大的价值,不能轻易地僭越,它们所表达的理想是不能被轻易抛弃的。"[②] 罗尔斯对他的限制性公共理性与犯罪审判中的限制性证据规则作了比较. 在犯罪审判中,我们也一致同意在不求助完全真理的情况下做出决定,就像我们为了发展其他善所可能了解——比如说,通过非法获得的证据——的那样[③]。

215

自由主义的公共理性与限制性的证据规则之间的类比是有启发的。我们之所以要将完整的真理搁置一旁,是因为我们知道,它需要付出道德的和政治的代价,对犯罪审判和公共理性来说都是如此。这些代价是否值得,取决于它们与它们使之成为可能的善之间的比较有多大意义,取决于这些善是否能够在某个其他方面得到保障。比如说,要估价限制性的证据规则,我们就需要知道,结果有多少罪犯因此而逃避惩罚,较少限制的规则又是否会给那些被怀疑犯罪的无辜者增加不适当的负担,导致不能令人满意的法律强制实践,违反诸如尊重隐私(排除规则)、尊重夫妇亲密关系(夫妇特权)这样的重要理想,如此等等。我们通过衡量按完整真理定案的重要性与这些理想的重要性之大小,来达成证据规则,如果所有的证据都是可以接受的,就可能会牺牲这些理想。

同样,要评估限制性的公共理性规则,我们就需要权衡这些

---

① 同上书,第216页。

② 同上书,第218页。

③ 同上书,第218—219页。

规则的道德代价和政治代价，与那些政治价值的轻重比较，据说正是这些规则使这些政治价值成为可能。我们还必须探询一下，在较少限制性的公共理性规则下，是否能够获得这些政治价值，如，宽容的价值，礼貌的价值和相互尊重的价值。尽管政治自由主义拒绝权衡它所认肯的政治价值与可能从完备性道德中产生的相互竞争的价值之大小，但这种限制性公共理性规则，必须以某种这样的比较为前提。

自由主义公共理性的代价有两种：严格意义上的道德代价取决于道德学说和宗教学说的有效性和重要性，这些学说是自由主义的公共理性要求我们在决定正义问题时需要括置起来的。这些代价的大小必然因时因事而发生改变。当一种政治的正义观念裁定，宽容是一种严重的道德错误，就像道格拉斯为大众主权辩护时的奴隶那样，这时候所付出的代价最大。就堕胎 216 而言，如果天主教的学说是正确的，括置做法的道德代价就很高，反之则要低得多。这提示我们，即使我们确定了宽容的道德重要性和政治重要性，对宽容一种既定的实践行为的辩护，必须对该实践的道德特性作出某种解释，也必须对避免社会冲突的善、让人民自己决定的善等等作出某种解释。

应当承认，这种思考自由主义公共理性之道德代价的方式，与政治自由主义本身是相矛盾的。尽管罗尔斯反复陈述，一种政治的正义观念所表达的价值，通常都要比其他一切与之相冲突的价值更为重要[①]，但他也坚持认为，这绝不包含任何政治价值与它们所盖过的道德价值和宗教价值之间的实质性比较。他说：

> 我们无需考量政治正义的要求与这样或那样的完

① 同上书，第138、146、156、218页。

备性观点的要求；我们也无需说，政治价值比其他价值具有更为重要的内在意义，且这正是为什么前者超过后者的理由所在。我们希望避免的正是不得不这样说的局面。[①]

但是，由于政治自由主义允许完备性道德学说和宗教学说可以为真，我们就无法合乎理性地避免这类比较。

自由主义的公共理性除了有道德代价之外，还要花费某些政治代价。在那些其公共理性最接近政治自由主义所提出的公共理性之理想的国家——美国尤为明显——的政治中，这些政治代价日益明显。除了少数突出的例外之外，诸如民权运动，最近几十年美国的政治商谈逐渐反映了这种自由主义的解决方式，政府对各种道德问题和宗教问题保持中立，人们对根本性的公共政策问题的争论和决定根本不考量任何特殊的善观念[②]。

然而，民主政治无法长期把一种公共生活从道德目的中抽象出来，也无法将之与道德目的分离开来，就像它所设想的最高法庭那样。一种彻底撇开道德和宗教的政治很快就会产生祛魅效应。在政治商谈缺少道德共鸣的地方，对具有更大意义的公共生活的热望就会表现得让人失望。像"道德大多数"和基督教权利组织这样的群体，都寻求用狭隘的和缺乏宽容的道德主义来装饰这种赤裸裸的公共广场。在原教旨主义甚嚣尘上的地方，自由主义者只能望而却步。祛魅也有了更多的世俗形式。由于缺乏一种表明公共问题之道德向度的政治日程，公共注意

217

① 同上书，第157页。

② 我在《民主的不满：美国寻求一种公共哲学》(1996年)一书中，详细阐释了这一主张。

力只会盯住公共岗位上的私人问题不放。公共商谈日益倾心注目于各种花边新闻和“调侃秀”(talk show)所提供的丑闻、刺激性绯闻和忏悔故事,最后连主流媒体也掺乎其中。

我们不能说,政治自由主义的公共哲学应对这些倾向负完全责任。但其公共理性见解太贫乏简单,以至于无法含摄一种活生生的民主生活的道德能量,因之它造成了一种道德空白,给不宽容的、琐碎的和其他误导性的道德主义打开了方便之门。

如果公共理性限制过多,人们就会问:一种具有更大空间的公共理想是否会牺牲政治自由主义力求促进的那些理想,最突出的是那些持有相互冲突的道德观点和宗教观点的公民之间能否保持相互尊重。按照自由主义的观念,我们是通过忽视我们的公民同胞的道德确信和宗教确信(出于政治的目的)、通过使其不受打搅,通过在不考量这些确信的情况下开展政治争论,来尊重他们。若让道德理想和宗教理想掺入有关正义的政治争论,就会削弱此一意义上的相互尊重之基础。

但是,这不是惟一理解民主公民所依赖的相互尊重的方式,或者说,它甚至不是最可信的理解方式。按照一种差异性的尊重观念——可以把它称之为慎思的观念,我们可以通过介入或参与我们的公民同胞之道德确信和宗教确信——有时候对之提出挑战和反驳,有时则又倾听其言并向它们学习——来尊重他们的道德确信和宗教确信,特别是,当这些确信关乎重要的政治问题时更应如此。没有任何东西可以保证,一种慎思的尊重方式在任何既定的情形下,都会导致我们与别人的道德确信和宗教确信达成相互一致,甚或会让我们欣赏这些确信。对一种道德学说或宗教学说了解得愈多,会使我愈不喜欢这种学说,这种情况总是可能发生的。但是,对慎思和介入的尊重提供了比自由主义所允许的更为广阔的公共理性。对于一个多元社会来 218

说，这也是一种更为合适的理想。就我们的道德分歧和宗教分歧反映着人类善的终极多元性这一点来说，一种慎思的尊重方式将使我们更能欣赏我们的不同生活所表现出来的千姿百态的善。

书 目 文 献

第一部分(Part Ⅰ)

(所列文献书目均为参考文献,有些已在行文中标志,有些虽未直接引用,其影响亦见行文之中)(中译本只译出作者、书名,以便读者索查)

Ackerman, B. A. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Haven (艾克曼:《自由国度的社会正义》)

Arendt, H. 1958. *The Human Condition*, Chicago (阿伦特:《人类状况》)

Aristotle. *Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross, 1925. London *Politics*, ed. E. Barker, 1946. London (亚里士多德:《尼各马克伦理学》)

Atiyah, P.S. 1979. *The Rise and Fall of Freedom of Contract*, Oxford (阿梯亚哈:《契约自由的兴衰》)

Barker, E., ed. 1948. *Social Contract*, New York (巴克尔:《社会契约》)

Bartlet, V. 1915. The Biblical and early Christian idea of property. In *Property: Its Duties and Rights*, ed. C. Gore, London (巴特利特:"《圣经》和早期基督教的财产理念")

Beer, S. 1966. Liberalism and the national idea, *The Public Interest* (Fall) No. 5, 70—82 (比尔:"自由主义与国家理念")

Bell, D. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*, Harmondsworth (贝尔:《后工业社会的来临》)

Bickel, A. M. 1975. *The Morality of Consent*, New Haven (必克尔:《认同的道德》)

Dworkin, R. 1977a. *Taking Rights Seriously*, London (德沃金:《认真对待权利》)

1977b. Why Bakke has no case, *New York Review of Books* (November 10), 11—15 (德沃金:"为什么巴克无案")

1978. Liberalism. In *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire, pp. 113—143. Cambridge (德沃金:"自由主义")

Feinberg, J. 1970. *Doing and Deserving*, Princeton (芬伯格:《行动与应得》)

Frankfurt, H. 1971. Freedom of the will and the concept of a person, *Journal of Philosophy* 68, 5—20 (弗兰克福:"意志自由与个人概念")

Fried, C. 1978. *Right and Wrong*, Cambridge (弗莱德:《正当与不当》)

1981. *Contract as Promise*, Cambridge (弗莱德:《作为允诺的契约》)

Hampshire, S. 1959. *Thought and Action*, London (翰普歇尔:《思想与行动》)

1972. Spinoza and the idea of freedom. In *Freedom of Mind*, pp. 183—209. London (翰普歇尔:"斯宾诺莎与自由理念")

1977. *Two Theories of Morality*, Oxford (翰普歇尔:《两种道德理论》)

1978. Morality and pessimism. In *Public and Private Morality*, ed. S. Hampshire, pp. 1—22. Cambridge (翰普歇尔:"道德与悲观主义")

Hart, H. L. A. 1979. Between utility and rights. In *The Idea of Freedom*, ed. A. Ryan, pp. 77—98. Oxford (哈特:"功利与权利之间")

Hegel, G. W. F. 1807. *Phenomenology of Spirit*, translated by A. V. Miller, 1977. Oxford (黑格尔:《精神现象学》)

1821. *Philosophy of Right*, translated by T. M. Knox, 1952. London (黑格尔:《法哲学原理》)

1899. *The Philosophy of History*, translated by J. Sibree, 1956. New York (黑格尔:《哲学史》)

Hume, D. 1739. *A Treatise of Human Nature*, 2nd edn, ed. L. A. Selby-

Bigge, 1978. Oxford (休谟:《人性论》)

1777. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1966 edn, La Salle, Illinois (休谟:《道德原理探究》)

Kant, I. 1781. *Critique of Pure Reason*, 1st edn, translated by N. Kemp Smith, 1929. London (康德:《纯粹理性批判》,第一版)

1785. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by H. J. Paton, 1956. New York (康德:《道德形而上学基础》)

1787. *Critique of Pure Reason*, 2nd edn, translated by N. Kemp Smith, 1929. London (康德:《纯粹理性批判》,第二版)

1788. *Critique of Practical Reason*, translated by L. W. Beck, 1956. Indianapolis (康德:《实践理性批判》)

1793. On the common saying: 'this may be true in theory, but it does not apply in practice'. In *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss, 1970, pp. 61—92. Cambridge (康德:"依常言而论,'这在理论上可能为真,但在实践应用上则不然'")

1797. *The Metaphysical Elements of Justice*, translated by J. Ladd, 1965. Indianapolis (康德:《正义之形上原理》)

Kronman, A. 1980. Contract law and distributive justice. *Yale Law Journal* 1989, 472—511 (克隆曼:"契约法则与分配正义")

Locke, J. 1690. *Treatise of Civil Government*, ed. C. L. Sherman, 1937. New York (洛克:《政府论》)

Lyons, D. n. d. Nature and soundness of the contract and coherence arguments. In *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, pp. 141—168. New York (里昂斯:"契约的本性与彻底性和连贯论证")

MacIntyre, A. 1967. Egoism and Altruism. In *Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, vol. ii, pp. 462—466. New York (麦金太尔:"利己主义与利他主义")

1981. *After Virtue*, Notre Dame (麦金太尔:《追寻美德》)

Marx, K. *Early Writings*, translated by R. Livingstone and G. Benton,

1975. Harmondsworth (马克思:《早期著作》)

Mill, J.S. 1849. *On Liberty*. In *The Utilitarians*, 1973, pp. 473—600. Garden City. (密尔:《论自由》)

1863. *Utilitarianism*. In *The Utilitarians*, 1973, pp. 399—472(密尔:《功利主义》)

Murdoch, I. 1970. The idea of perfection. In *The Sovereignty of Good*, pp. 1—45. London (莫多克:"完善的理念")

Nagel, T. 1973. Rawls on justice. In *Reading Rawls*, ed. N. Daniels, pp. 1—15. New York (内格尔:"罗尔斯论正义")

Nozick, R. 1972. Coercion. In *Philosophy, Politics, and Society*, 4th series, eds P. Laslett, W.G. Runciman, and Q. Skinner, pp. 101—135. (诺齐克:"论强制")

1974. *Anarchy, State, and Utopia*, New York (诺齐克:《无政府,国家和乌托邦》)

Oakeshott, M. 1962. *Rationalism in Politics*, London (奥克肖特:《政治学中的理性主义》)

Pitkin, H. 1965. Obligation and Consent—I, *American Political Science Review* 66, 990—999 (皮特金:"职责与认同")

Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*, Oxford (罗尔斯:《正义论》)

1972. Reply to Lyons and Teitelman, *Journal of Philosophy* 69, 556—557 (罗尔斯:"答里昂斯和特尔曼")

1975. Fairness to goodness, *Philosophical Review* 84, 536—554 (罗尔斯:"善之公平")

1977. The basic structure as subject, *American Philosophical Quarterly* 14, 159—165 (罗尔斯:"作为主题的基本结构")

1979. A well-ordered society. In *Philosophy, Politics, and Society*, 5th series, eds P. Laslett and J. Fishkin, pp. 6—20. Oxford (罗尔斯:"有序社会")

1980. Kantian constructivism in moral theory, *Journal of Philosophy*

77, 515—572 (罗尔斯:"康德道德理论中的建构主义")

Spinoza, B. 1670. *A Theologico-Political Treatise*, translated by R. H. M. Elwes, 1951. New York (斯宾诺莎:《神学政治论》)

1677. *The Ethics*, translated by R. H. M. Elwes. In *The Rationalists*, 1960, pp. 179—408. Garden City (斯宾诺莎:《伦理学》)

Strauss, L. 1953. *Natural Right and History*, Chicago (斯特劳斯:《自然权利与历史》)

Taylor, C. 1975. *Hegel*, Cambridge (泰勒:《黑格尔》)

1977. What is human agency? In *The Self: Psychological and Philosophical Issues*, ed. T. Mischel, pp. 103—135. Oxford (泰勒:"何为人类行为主体?")

Unger, R. 1975. *Knowledge and Politics*, New York (昂格尔:《知识与政治学》)

Wolin, S. 1960. *Politics and Vision*, Boston (沃林:《政治学与视境》)

第二部分 (Part Ⅱ)

The following works offer critical responses to the first edition of *Liberalism and the Limits of Justice*, or discussion of related issues: (下列作品对《自由主义与正义的局限性》第一版提出了批判性回应,或作了与之相关的讨论)

Allen, Jonathan. 1992. Liberals, communitarians, and political theory, *South African Journal of Philosophy* 11:77—91. (阿伦:"自由主义者,共同体主义者与政治理论")

Avineri, Shlomo, and Avner de-Shalit, eds. 1992. *Communitarians and Individualism*. Oxford: Oxford University Press. (阿温勒里,施洛姆和阿温勒合编:《共同体主义者与自由主义》)

Badhwar, Neera K. 1996. Moral agency, commitment, and impartiality. In *The Communitarian Challenge to Liberalism*, ed. Ellen Frankel Paul,

Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, pp. 1—26. Cambridge: Cambridge University Press.（巴德瓦:“道德行为主体,承诺与公道”）

Baker, C. Edwin. 1985. Sandel on Rawls, *University of Pennsylvania Law Review* 133:895—928.（巴克尔:“桑德尔论罗尔斯”）

Bell, Daniel. 1993. *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Clarendon Press.（贝尔:《共同体主义及其批评者》）

Benhabib, Sheyla. 1992. Autonomy, modernity and community: Communitarianism and critical social theory in dialogue. In *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, pp. 68—88. New York: Routledge.（本哈必:“自律,现代性和共同体:共同体主义与批判的社会理论之对话”）

Berten, André, Pablo da Silveira, and Hervé Pourtois, eds. 1997. *Libéraux et Communautariens*. Paris: Presses Universitaires de France.（伯顿和哈维编:《自由主义者与共同体主义者》）

Borgmann, Albert. 1989. Technology and the crisis of liberalism: Reflections on Michael J. Sandel's work. In *Technological Transformation: Contextual and Conceptual Implications*, ed. Edmund F. Byrne and Joseph C. Pitt, pp. 105—122. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.（伯格曼:“技术学与自由主义的危机:对桑德尔著作的反思”）

Buchanan, Allen E. 1989. Assessing the communitarian critique of liberalism, *Ethics* 99:852—882.（布坎南:“估价共同体主义对自由主义的批评”）

Caney, Simon. 1991. Sandel's critique of the primacy of justice: A liberal rejoinder, *British Journal of Political Science* 21:511—522.（康尼:“桑德尔对正义之首要性的批评:一种自由主义的回答”）

1992. Liberalism and communitarianism: A misconceived debate, *Political Studies* 40:273—290.（康尼:“自由主义与共同体主义:一场误解的争论”）

Delaney, C.F., ed. 1994. *The Liberalism-Communitarianism Debate*. Lan-

ham, Md.: Rowman & Littlefield.（德兰尼编:《自由主义——共同体主义之争》）

Doppelt, Gerald. 1989. Is Rawls's Kantian liberalism coherent and defensible? *Ethics* 99:815—851.（多自尔特:"罗尔斯的康德式自由主义站得住脚吗?"）

Douglass, R. Bruce, Gerald M. Mara, and Henry S. Richardson, eds. 1990. *Liberalism and the Good*. New York: Routledge.（道格拉斯、格罗尔德和理查逊合编:《自由主义与善》）

Feinberg, Joel. 1988. *Harmless Wrongdoing*, vol. 4 of *The Moral Limits of the Criminal Law*, 4 vols. New York: Oxford University Press.（芬伯格:《无伤害的不当行为》,第四卷《刑法的道德局限》）

1988. Liberalism, community and tradition, *Tikkun* May—June: 38—41, 116—120.（芬伯格:"自由主义,共同体和传统"）

Ferrara, Alessandro, ed. 1992. *Comunitarismo e Liberalismo*. Rome: Editori Riuniti.（裴拉拉编:《共同体主义与自由主义》）

Frazer, Elizabeth and Nicola Lacey. 1993. *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*. Toronto: University of Toronto Press.（弗雷泽和尼古拉:《共同体政治学》）

Friedman, Jeffrey. 1994. The politics of communitarianism, *Critical Review* 8:297—340.（弗里德曼:"共同体主义的政治学"）

Friedman, Marilyn. 1989. Feminism and modern friendship: Dislocating the community, *Ethics* 99: 275—290.（弗里德曼,M.:"女权主义与现代友谊:误置的共同体"）

Gardbaum, Stephen A. 1992. Law, politics, and the claims of community, *Michigan Law Review* 90:685—760.（嘎德鲍姆:"法律,政治学和共同体的主张"）

1996. Liberalism, autonomy, and moral conflict, *Stanford Law Review* 48:385—417.（嘎德鲍姆:"自由主义,自律和道德冲突"）

Gerber, Leslie, E. 1990. The man who mistook his wife for a transcendental

subject, *First Things* 2:36—41.（格伯："误把妻子当作超验主体的男人"）

Gill, Emily R. 1986. Goods, virtues, and the constitution of the self. In *Liberals on Liberalism*, ed. Alfonso J. Damico, pp. 111—128. Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield.（基尔："善，美德和自我的构成"）

Gilman, James E. 1994. Compassion and public covenant: Christian faith in public life, *Journal of Church and State* 36:747—771.（基尔曼："同情与公共盟约：基督教的公共生活信仰"）

Gutmann, Amy. 1985. Communitarian critics of liberalism, *Philosophy and Public Affairs* 14:308—322（古特曼："共同体主义对自由主义的批评"）

Hekman, Susan. 1992. The embodiment of the subject: Feminism and the communitarian critique of liberalism, *Journal of Politics* 54: 1098—1119.（赫克曼："主体肉身化：女权主义与共同体主义对自由主义的批判"）

Hirsch, H.N. 1986. The threnody of liberalism, *Political Theory* 14:423—449.（赫舍："自由主义的挽歌"）

Holmes, Stephen. 1993. *The Anatomy of Antiliberalism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.（霍尔姆斯：《反自由主义剖析》）

Honig, Bonnie. 1993. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.（霍尼格：《政治理论与政治学的误置》）

Iroegbu, Pantaleon. 1991. La pensée de Rawls face au défi communautarien, *Revue Philosophique de Louvain* 89:113—128.（伊罗布："罗尔斯面对共同体主义的沉默"）

Kukathas, Chandran. 1996. Liberalism, communitarianism, and political community. In *The Communitarian Challenge to Liberalism*, ed. Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, pp. 105—136. Cambridge: Cambridge University Press.（库卡塔斯："自由主义，共同

体主义和政治共同体")

Kukathas, Chandran, and Philip Pettit. 1990. *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.（库卡塔斯和菲利普:《罗尔斯:〈正义论〉及其批评》）

Kymlicka, Will. 1988. Liberalism and communitarianism, *Canadian Journal of Philosophy* 18:181—204.（金里卡:"自由主义与共同体主义"）

1988. Rawls on teleology and deontology, *Philosophy and Public Affairs* 17: 173—190.（金里卡:"罗尔斯论目的论与道义论"）

1989. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.（金里卡:《自由主义,共同体和文化》）

1990. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.（金里卡:《当代政治哲学导论》）

Larmore, Charles E. 1987. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.（拉莫尔:《道德复杂性的模型》）

Lasch, Christopher. 1986. The communitarian critique of liberalism, *Soundings* 69:60—76.（拉舍:"共同体主义对自由主义的批评"）

Lund, William R. 1993. Communitarian politics and the problem of equality, *Political Research Quarterly* 46:577—601.（朗德:"共同体主义的政治学与平等问题"）

Macedo, Stephen. 1990. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.（马西多:《自由主义的美德:自由主义立宪论中的公民身份,美德和共同体》）

MacIntyre, Alasdair. 1984. Is patriotism a virtue? Findley Lecture, University of Kansas.（麦金太尔:"爱国主义是一种美德吗?"）

1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.（麦金太尔:《谁之正义? 何种合理性?》）

Meyer, Michael J. 1992. Rights between friends, *Journal of Philosophy* 89: 467—484.（迈耶尔:"朋友间的权利"）

Miller, David. 1989. In what sense must socialism be communitarian? *Social Philosophy and Policy* 6:57—73.（米勒："在何种意义上社会主义必定是共同体主义的？"）

Moore, Michael S. 1989. Sandelian antiliberalism, *California Law Review*77:539—551.（摩尔："桑德尔的反自由主义"）

Mosher, Michael A. 1991. Boundary revisions: The deconstruction of moral personality in Rawls, Nozick, Sandel and Parfit, *Political Studies* 39:287—303.（莫舍尔："界限修正：罗尔斯、诺齐克、桑德尔和帕菲特的道德人格解构"）

Mouffe, Chantal. 1988. American liberalism and its critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer, *Praxis International* 8:193—206.（莫菲："美国自由主义及其批评者：罗尔斯、泰勒、桑德尔和沃兹尔"）

Mulhall, Stephen. 1987. The theoretical foundations of liberalism, *Archives Européennes de Sociologie* 28:269—295.（莫霍："自由主义的理论基础"）

Mulhall, Stephen, and Adam Swift. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.（莫霍和亚当：《自由主义者与共同体主义者》）

1993. Liberalisms and communitarianisms: Whose misconception? *Political Studies* 41:650—665.（莫霍和亚当："自由主义与共同体主义：谁在误解？"）

Neal, Patrick. 1987. A liberal theory of the good? *Canadian Journal of Philosophy*17:567—582.（尼尔："一种自由主义的善理论"）

Okin, Susan, 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.（奥金：《正义，性和家庭》）

Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller, Jr., and Jeffrey Paul, eds. 1996. *The Communitarian Challenge to Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.（保罗、弗莱德和杰弗里合编：《共同主义对自由主义的挑战》）

Paul, Jeffrey, and Fred D. Miller, Jr. Communitarian and liberal theories of

the good, *Review of Metaphysics* 43:803—831.（保罗、杰弗里和弗莱德:"共同体主义和自由主义的善理论"）

Post, Robert. 1989. Tradition, the self, and substantive due process: A comment on Michael Sandel, *California Law Review* 77:553—560.（剖斯特:"传统,自我和实质性的恰当过程:对桑德尔的评论"）

Rasmussen, David, ed. 1990. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.（拉斯缪森编:《普遍主义与共同体主义:当代伦理学之争》）

Rawls, John. 1985. Justice as fairness: Political not metaphysical, *Philosophy and Public Affairs* 14:223—251.（罗尔斯:"公平正义:政治的而非形而上学的"）

1987. The idea of an overlapping consensus, *Oxford Journal of Legal Studies* 7:1—25.（罗尔斯:"重叠共识的理念"）

1987. The priority of right and ideas of the good, *Philosophy and Public Affairs* 17:251—276.（罗尔斯:"权利的优先性与善的理念"）

1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.（罗尔斯:《政治自由主义》）

Regan, Milton C., Jr. 1985. Community and justice in constitutional theory, *Wisconsin Law Review* 1073—1133.（里根:"共同体与宪政理论中的正义"）

Rorty, Richard. 1988. The priority of democracy to philosophy. In *The Virginia Statute of Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan, pp. 257—282. Cambridge: Cambridge University Press.（罗蒂:"民主对哲学的优先性"）

Rosenblum, Nancy [L.] 1987. *Another Liberalism: Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.（罗森布罗姆:《另一种自由主义:浪漫主义与自由主义思想的重构》）

Rosenblum, Nancy L., ed. 1989. *Liberalism and the Moral Life*. Cam-

bridge, Mass.: Harvard University Press.(罗森布罗姆编:《自由主义与道德生活》)

Sandel, Michael J. 1984. The procedural republic and the unencumbered self, *Political Theory* 12:81—96.(桑德尔:"程序共和国与无约束的自我")

1989. Moral argument and liberal toleration: Abortion and homosexuality, *California Law Review* 77:521—538.(桑德尔:"道德论证与自由主义的宽容:堕胎与同性恋")

1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.(桑德尔:《民主的不满:寻求公共哲学》)

Sandel, Michael J., ed. 1984. *Liberalism and Its Critics*. Oxford: Blackwell.(桑德尔:《自由主义及其批评者》)

Scheffler, Samuel. 1992. Responsibility, reactive attitudes, and liberalism in philosophy and politics, *Philosophy and Public Affairs* 21:299—323.(谢弗勒:"责任,反应态度和哲学与政治学中的自由主义")

Sher, George. 1989. Three grades of social involvement, *Philosophy and Public Affairs* 18:133—158.(谢尔:"社会介入的三个级别")

Simon, Thomas. W. 1994. The theoretical marginalization of the disadvantaged: A liberal/communitarian failing. In *The Liberalism Communitarianism Debate*, ed. C. F. Delaney, pp. 103—136 Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.(西蒙:"不利者在理论上的边缘化:自由主义/共同体主义的失落")

Sorell, Tom. 1991. Self, society, and Kantian impersonality, *Monist* 74:30—43.(索瑞尔:"自我,社会和康德式的非人格性")

Sypnowich, Christine. 1993. Justice, community, and the antinomies of feminist theory, *Political Theory* 21:484—506.(西皮诺维奇:"正义,共同体和女权主义理论的二律背反")

Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.(塔默尔:《自由主义的民族主义》)

Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press. (泰勒:《哲学文集》第二卷)

1987. Cross-purposes: The liberal-communitarian debate. In *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy L. Rosenblum, pp. 159—182. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (泰勒:"相互误解:自由主义——共同体主义之争")

1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (泰勒:《自我之源:现代认同的塑造》)

Tessman, Lisa. 1995. Who are my people? Communitarianism and the interlocking of oppressions, *International Studies in Philosophy* 27: 105—117. (特斯曼:"谁是我的人民? 共同体主义与连锁压迫")

Thigpen, Robert B., and Lyle A. Downing. 1987. Liberalism and the communitarian critique, *American Journal of Political Science* 31: 637—655. (泰格盆和赖尔:"自由主义与共同体主义的批判")

Tomasi, John. 1991. Individual rights and community virtues, *Ethics* 101: 521—536. (汤玛西:"个体权利与共同体美德")

1994. Community in the minimal state, *Critical Review* 8: 285—296. (汤玛西:"最低限度国家中的共同体")

Urbinati, Nadia. 1992. Il ritorno alla comunità nella filosofia Americana contemporanea, *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12: 518—535. (奥宾纳梯:"美国当代哲学中的理性与共同体")

Velek, Josef. 1995. Communitarian criticism of the liberal self and liberal community according to Michael Sandel, *Filosoficky Casopis* 43: 265—271. (维勒克:"共同体主义对自由主义的自我的批判与桑德尔意中的自由主义共同体")

Waldron, Jeremy. 1988. When justice replaces affection: The need for rights, *Harvard Journal of Law and Public Policy* 11: 625—647. (瓦尔德龙:"正义何时取代爱:权利的需要")

1993. Particular values and critical morality. In *Liberal Rights*, pp. 168—202. Cambridge: Cambridge University Press. (瓦尔德龙:"特殊价值与批判性道德")

Wallach, John R. 1987. Liberals, communitarians, and the tasks of political theory, *Political Theory* 15:581—611. (瓦拉奇:"自由主义者,共同体主义者和政治理论的任务")

Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books. (沃兹尔:《正义的领域:为多元论和平等一辩》)

1990. The communitarian critique of liberalism, *Political Theory* 18: 6—24. (沃兹尔:"共同体主义对自由主义的批评")

Young, Iris M. 1986. The ideal of community and the politics of difference, *Social Theory and Practice* 12:1—26. (容格:"共同体的理想与差异政治学")

索　　引

（索引中所注页码数均为英文版页码，中译本以边码标示之）

A

B

C

D

E

F

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

译者后记

不知不觉翻译已然成为我近几年的学术主业了。自1994年秋从哈佛访学回来后，我的确想投入两三年的时间，将罗尔斯、麦金太尔两位当代西方伦理学大师的近期代表作翻译过来，以贡献一些新的学术信息于国内学人。但万万没有想到，这一阶段性的个人计划竟由于各种缘由而一发不可收拾。我必须坦率地说，这其中最直接又最难逃脱的缘由当是学人间的私人友谊和某种学术道义。译完罗尔斯的《政治自由主义》之后，我原想可以转身他谋的，不期又被动地应承了好几件译事，除本书外，由我牵头先后翻译了麦金太尔先生的《三种对立的道德探究观》，编译了《詹姆斯集》、《罗尔斯读本》，承诺了《麦金太尔选集》(两卷)和《20世纪西方伦理学经典》(三卷)等译事。看来，我是注定要带着沉重的译债进入21世纪了。谈这些个人琐事并无他意，只是想借此机会向那些关心我的朋友和读者们作个交代，他们时常问起我一个难以简单解答的问题：是什么缘故使我这些年少作多译?我想等完成这些使命后，我会有所调整和改变的。

读者眼前的这本书，出自哈佛大学政治学系的少壮派学者桑德尔教授之手，被西方学界视之为少数几部最有影响的挑战罗尔斯理论的力作之一(另外较有名的还有诸如诺齐克的《无政府、国家和乌托邦》、麦金太尔的《追寻美德》等)。因为我翻译过罗氏的《政治自由主义》，主持译林出版社这套译丛的刘东、黄平

两位学兄便"逻辑地"推断，我是翻译本书较为合适的人选。毫无疑问，对刘、黄二兄的约请，我是无法拒绝的。但我实在无力独立承诺之。于是，我特别邀请了我的几位学生助我一臂，这才能够勉强完成此书的译事。唐文明同学是我的开门博士生，我们一起在北大学习伦理学已有好几个年头，是我最得力的学术助手和得意的学术伙伴。因此在我遭遇艰难之际，他自然是第一个驱骑救主的勇士了。在本书的翻译过程中，他不仅承译了其中最难翻译的一章，而且帮我做了许多吃力不讨好的协调工作。殷迈同学是我在北京大学哲学系指导的最后一位硕士研究生，未名湖三年的同舟共济，她的学力和译力都让我引以为自豪。如今，她虽然已经成为一家报社的主力记者，仍能拨冗相助，令我十分感谢。另一位译者张之锋君是一位刚刚跨进北大校门的伦理学专业研究生，为迈过这道并不十分高狭的门槛，不甚走运的他因为执着于我而颇费周折。遗憾的是，待他走进北大，我已经悄然离开，到另外谋求生计了。但我总想对他说，于我，他仍然属于我的希望；于他，北大也依然如梦如诗。张君在大学期间曾专攻德文，英文也有相当功底，为了多少弥补我们失之交臂的师生缘分，我特别邀请他参加本书的翻译。张君承担了两章翻译并较为出色地完成了任务。总之，我和三位年轻的博士、硕士们进行了一次愉快的合作。如果本书的翻译存在这样或那样的缺陷或不足，应由我个人承担责任　我衷心希望专家学者和广大读者多多指正。

最后，我想代表我的合作者们向刘东兄、黄平兄致以特别谢意！向负责本书审读工作的有关学者和译林出版社的同志们表示真诚的感谢！

万　俊　人　谨识

一九九九年末于北京西郊悠斋